HUSZÁR TIBOR

TÖRTÉNELEM ÉS ÖNISMERET

TANULMÁNYOK

HUSZÁR TIBOR
TÖRTÉNELEM ÉS ÖNISMERET

ELVEK ÉS UTAK

HUSZÁR TIBOR

TÖRTÉNELEM ÉS ÖNISMERET

Tanulmányok

MAGVETŐ KIADÓ · BUDAPEST · 1968

© Huszár Tibor, 1968

METSZÉSPONTON

> Kitárni az éjszaka kapuit annyi, mint arról álmodozni, hogy a tenger kapuit kitárjuk. Elsöpri a dagály, ki ezt merészeli.
>
> De az embernél a kapuk sarkig kitárulnak. Kínjával folyik a vére, az élni akarása minden nyomorúság ellenére is ott szikrázik a kövezeten, és csodákat terem.
>
> *Paul Éluárd*

Nemcsak a tenger mozgása vad és megfékezhetetlen. Számos tragikus életút példázza: a történelem dagálya is elsöpörheti azt, aki képtelen felmérni a társadalmi mozgás erővonalait. Elméletben persze minden egyszerűbb: a történelem objektív törvények szerint fejlődik; ismerd meg a törvényt, s megzabolázhatod a történelem erőit. Saját tapasztalatainkból azonban tudjuk: esetlegességek, látszatok sokasága rejti el a mozgás szükségszerű irányát. Az, ami a múltat elemző történésznek viszonylag egyértelműen a fejlődés objektíve szükségszerű irányaként mutatkozik, a jelen teoretikusa előtt lehetőségek álarcában jelentkezik. Így van ez viszonylag békésebb korszakokban is, nem szólva a forradalmakról, amelyek a „kapukat sarkig kitárják", s arra késztetik a gondolkodót, hogy felfedezetlen ösvényekre merészkedjék.

A történelemben alig akad példa, hogy forradalmár nagyobb tudományos megalapozottsággal készült volna az „erők próbájára", mint Lenin. Már a kilencvenes évek elején tanulmányok egész sorában elemzi a kapitalizmus oroszországi

fejlődésének sajátosságait; később kijárja 1905 iskoláját, amelynek dinamizmusa „csodálatos következetességgel vitt logikai végkifejletéig minden tételt", s tárta fel „minden felületes érv, elhibázott taktikai számvetés sivárságát, bűnösségét". Az emigrációban fáradhatatlan munkával végzi el a modern kapitalizmus jellemzését, elemzi a monopóliumok természetét, az imperialista hatalmi csoportosulásokat, a nyugat-európai munkásmozgalom hullámzásait. A világháború összesűríti, s tragikus teljességgel igazolja e stúdiumok minden feltételezését. Közvetlen a forradalom előestéjén megírja az *Állam és forradalom* c. művét; felvázolja a fejlődés várható irányát, az új társadalom előlegezhető körvonalait, a cselekvés konkrét programját. Joggal állíthatjuk tehát: tudatosabban politikus még nem készült forradalomra. De talán éppen ezért Lenin életműve, s különösen a forradalmat követő első évek története példázza a legmeggyőzőbben: az elmélet nem ad, s a dolgok természetéből következően nem is adhat kész megoldásokat. A történelem bővelkedik váratlan fordulatokban. Az elméletileg kiszámítható optimum – még a lehetőségek legjózanabb számbavétele esetén is – csak kerülő utakon, visszavonulások árán közelíthető meg.[1]

Vannak, akik Lenin nagyságát tévedhetetlenségével vélik bizonyítani; a „klasszikus" jelző a csalhatatlansággal azonosul: a forradalmár méltóságteljes szoborrá merevül, a gondolkodó mitikus látnokká változik. Leninben azonban nincs semmi földöntúli. Nem volt próféta. Ma már nyilvánvaló: a történelem menete nemegyszer másképp alakult, mint azt feltételezte, s főként 1917 után gyakran kényszerült a helyzet újraértékelésére, hiszen páratlanul nehéz körülmények között kezdett hozzá az új társadalom építéséhez. S ha van valami, ami Lenin zsenijét példázza, akkor éppen az, hogy képes volt a változó helyzetben szüntelenül új megoldásokat keresni, hogy minden fétissé merevedett elvvel szemben érvényt szerzett a valóság eleven dialektikájának.

A marxi filozófia általános elveit a századelő munkásmoz-

galmának más vezetői is magukénak vallották. Arra azonban csak nagyon kevesek voltak képesek, hogy ezen elmélet és módszer segítségével a valóság dialektikus rejtjeleit megfejtsék, hogy nyomon kövessék a „formák gyors változásának" és a „régi formák új tartalommal való feltöltődésének" folyamatát. A II. Internacionálé például jeles teoretikusok egész sorával büszkélkedhetett. E gondolkodók is Marx tanítványainak tartották magukat – s valóban sokat is tettek a marxi gondolat népszerűsítéséért –, sajátos módon mégsem jutottak túl a mechanisztikus történelemszemlélet korlátain. Elméleti írásaikban a társadalom egy hatalmas önmozgó mechanizmusként jelenik meg, amely a gazdasági törvények bűvöletében feltartóztathatatlanul halad a „meghatározott irányba". A társadalom létfeltételeit adottnak tekintették. Azt azonban, hogy a társadalmi környezet maga is az ember tárgyi tevékenységének objektivációja, s hogy ennek következtében minden társadalmi jelenség az emberek tevékenységéhez kapcsolódik – nem értették meg. Mint ahogy nem értették meg teljes mélységében Marx azon gondolatát sem, hogy „a körülmények változtatásának és az emberi tevékenységnek vagy önmegváltoztatásnak egybeesését csak mint forradalmi gyakorlatot lehet felfogni".[2]

Lenin már fiatalon más utat választott. Első jelentős írásaitól kezdve – gondoljunk csak a *Mi a teendő*-re, a *Két taktiká*-ra –, *cselekvőként* közeledik a történelemhez. A társadalmi lét számára nem elvont objektivitás, hanem a cselekvés terrénuma, osztályok küzdőtere. A politika tudományos alapvetése, a proletariátus taktikai fegyverzetének gazdagítása, az osztályharc hajlékony és cselekvőképes szervezeteinek kiépítése ezért foglalnak el – elméleti örökségében csakúgy, mint gyakorlati tevékenységében – kulcshelyet. Mert a politika Lenin számára nemcsak a gazdaság koncentrált kifejezése, de a *cselekvés* tudománya is, a világ megváltoztatásának eszköze: a gyakorlati-politikai harcokban manifesztálódott a lenini történetfilozófia lényege.

De a gyakorlat vált Lenin életművében az elmélet gazdagításának forrásává is. Mert harc közben a valóság szüntelenül új oldaláról mutatkozik meg: plasztikusabban rajzolódnak ki az érdekhierarchiák, a gazdasági viszonylatok, a politikai erővonalak. A harc prózai nehézségei, a vereségek és visszavonulások leleplezik a hibás hipotéziseket, szertefoszlatják az illúziókat. S az előrenyomulás is új kérdéseket dob felszínre, a győzelmek is kérdőjelek sorát hozzák magukkal.

Korántsem véletlen ezért, hogy 1917 októberében, „az emberi képesség különös fellendülésének és megfeszítettségének pillanatában", amikor a társadalmi lét realitásait „a legélesebb osztályharc által felkorbácsolt tízmilliók képessége, öntudata, akarata, szenvedélye, képzelőereje" módosította, s amikor a II. Internacionálé legtöbb teoretikusa szinte értetlenül állt szemben az eseményekkel, éppen ekkor teljesedett ki Lenin gondolkodói, vezetői tehetsége.

Kautsky, Bauer, Plehanov a fejlődés elméletileg felvázolható, tiszta vonalainak realizálását várták a történelemtől. Október szabálytalan természete nem felelt meg az előírásoknak. Hol a proletariátus számbeli fölénye? az ipar túlsúlya? mivel helyettesíthető a proletariátus kulturális érettsége? Október zűrzavara lehangolta őket.

De volt egy másfajta doktrinerség is, amellyel Leninnek szembe kellett néznie. Harcostársai közül is sokan úgy vélték, hogy a marxizmus a szocializmus *kész* tervrajzával rendelkezik, legfeljebb a részleteket kell módosítani. A váratlan fordulatokkal, október „szabálytalan" kitérőivel szemben e rétegek is értetlenül álltak.

Lenin társadalomképéből, módszertani alapállásából egészen másfajta szocializmuskép következett. Számára a szocializmus nem valami kész, eleve adott társadalmi modell volt. Jól tudta, hogy a szocializmus fogalma Marx munkásságában nem több, mint a kapitalizmus lényeges tendenciáiból kivetített, zseniális *absztrakció*, amely bármennyire is objektív összefüggéseket tükröz, csak a valóságos történelmi mozgás-

ban részleteződhet. A szocializmus tanítómesterei – írta – nem hiába beszéltek a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet egész időszakáról, és nem ok nélkül hangsúlyozták az új társadalom „hosszas szülési fájdalmait", jóllehet ez az új társadalom megint csak absztrakció, amely nem ölthet testet másképp, „mint ilyen vagy olyan szocialista állam megteremtésére irányuló több különféle, tökéletlen, konkrét kísérlet útján". Marx – éppen mert következetesen materialista volt – nem követte az utópisták útját. Egyetlen munkájában sem írja le részletességgel a jövő társadalmának felépítését, pusztán arra korlátozódott – s ez is világtörténelmi jelentőségű felfedezés –, hogy a kapitalizmus által létrehozott nagyiparnak történelmileg megfelelő kollektív tulajdonformák, munka- és elosztási viszonyok bizonyos lényeges fejlődési tendenciáit jellemezze.

Október – ha sajátos körülmények között is – bizonyította ezen marxi hipotézisek zsenialitását. Ugyanakkor azt is dokumentálta, hogy az átmenet konkrét formáit és fokozatait, az új társadalom intézményrendszereit, szerkezeti sajátosságait csak az átalakítás folyamatában lehet megközelítő pontossággal részletezni, megfogalmazni. Más szóval: nem elegendő annak ismerete, hogy társadalmasítani kell a termelőeszközöket, de válaszolni kell arra a kérdésre is, milyen legyen a társadalmasított ipar szervezete, az irányítás mechanizmusa. Nem elég hangsúlyozni: át kell térni a munka szerinti elosztásra. Ki kell alakítani az elosztás konkrét formáit, arányait. Mint ahogy annak ismerete sem elégséges, hogy a forradalmat követően egyesíteni kell a törvényhozó és végrehajtó hatalmat, hogy a kommunizmus a magánélet és a közélet kettősségének megszüntetését tűzi ki célul, ha nem tudjuk, milyen ütemben és milyen áttételeken, képviseleti szerveken keresztül realizálódik ez a folyamat.

Egyik cikkében Lenin arról írt, hogy egyetlen, a jövő távlatairól meditáló értelmes szocialista sem gondolt soha komolyan arra, hogy valamely előre elkészített utasítás szerint,

egyszerre létrehozhatók az új társadalom szervezeti formái. Igen zavaró ezért, amikor egyes Leninről szóló tanulmányokban arról olvashatunk, hogy Lenin szinte egy lendülettel „dolgozta ki", „határozta meg" a szocialista állam szervezeti formáit, az új társadalom mechanizmusát. Ez a Lenin-kép nemcsak a tényeknek, de Lenin történetfilozófiai felfogásának is ellentmond. Lenin meggyőződéssel vallotta, hogy az új társadalom intézményrendszereinek, termelési és igazgatási mechanizmusainak „gyakorlati kipróbálása és többszöri átdolgozása" elkerülhetetlen. Hogy e *„kísérletezés"* milliók tevékenységét fogja át, s hogy ezért a „kollektív tapasztalatot", *„milliók tapasztalatát"* semmilyen elméleti modellezés sem helyettesítheti. Csak utópisták, saját bölcsességüktől megrészegült vezetők gondolhatják komolyan, hogy egy valamennyire bonyolult társadalmi organizmus kizárólag dedukció útján „megszerkeszthető": „Mintha lehetne nagyobb forradalmat úgy végrehajtani, hogy már jó előre tudjuk, hogyan kell azt véghezvinni! Mintha ezt a tudást könyvekből szereznénk: Nem, a mi megoldásunk csak a tömegek tapasztalatai alapján születhetett meg."

Az új társadalom Oroszországban e tapasztalatokat embertelenül nehéz körülmények között szenvedte ki. Lerombolt ipar, frontokról visszaáramló, munkát kereső, kiéhezett tömegek, vetőmaghiány, szabotázsakciók, kuláklázadások, intervenció – íme, a „kísérletezések" valóságos közege. Harc közben, munka közben kellett a szocializmus kapcsolatrendszereit kialakítani, finomítani, változtatni. S Lenin ilyen körülmények között is vállalta az útkeresést, a tévedés kockázatát.

Persze a „tapasztalatok" is könnyen üres fétissé válhatnak. Saját gyakorlatunkból tudjuk, milyen körültekintést igényel a szerteágazó, ellentmondó tapasztalatok elemzése. A lényeges jelzések szinte elrejtőznek az esetlegességek, a véletlenek tengerében, a pozitív tapasztalatok pedig sokszor előítéletekkel, félreértésekkel összemosódva, negatív tapasztalatok fonákjaként jelentkeznek. Ezért csak igen nagy elméleti biztonsággal,

módszertani felkészültséggel lehet a tapasztalatokat valóban az ügy javára hasznosítani. S talán éppen e területen mutatkozott meg legteljesebben Lenin gondolkodói és vezetői képessége. Tényekből, amelyeket mások váratlan jelzéseknek tekintettek, páratlan érzékkel hámozta ki a formálódó társadalom új viszonylatrendszereit, osztályok törekvését, érdekek összeütközését.

Az elméletet nemcsak úgy szakíthatjuk el a gyakorlattól, hogy doktrínává merevítjük, de úgy is, hogy az egyedi tények szintjén maradunk, nem viszonyítjuk őket általános törvényekhez. Lenin azért vált képessé arra, hogy a szocializmus fogalmát absztrakcióból valósággá „fogalmazza", részletezze, finomítsa, mert egész tevékenységét a teoretikus igény és a gyakorlatiasság egysége, az elvi szilárdság és egyidejűleg a módosító részletek, a változó feltételek iránti érzékenység jellemezte. Lenin valóban gyakorlattá tette a filozófiát, s filozófiává fogalmazta a gyakorlatot. Nem a tévedhetetlenség, hanem a forradalmi elméletnek és gyakorlatnak ez a dinamikus szintézise emelik Lenint a kortárs marxisták elé.

*

Államosítsunk! Társadalmasítsuk az egész ipart! Úgy tetszhet, nincs ennél magától értetődőbb követelése egy hatalomra jutott marxista pártnak. S valóban, 1918 tavaszán a proletariátus szinte egész Oroszországban megerősítette pozícióit. Rövid fél év leforgása alatt befejezték az orosz polgári demokratikus forradalom oly sokszor félbehagyott művét: minden megváltás nélkül megszüntették a földesúri földtulajdont, a rendeket, a rendi kiváltságokat; vagyoni helyzetre, származásra és nemre való tekintet nélkül egyenjogúsítottak minden állampolgárt. Egyidejűleg kiépültek a szocialista állam hatalmi szervei, a munkásellenőrzés orgánumai. Államosították a közlekedést, a bankokat, az egykori kincstári vállalatokat. A breszt-litovszki béke – legalábbis akkor úgy látszott – pontot tett a háború végére. Mi sem természetesebb tehát: be

kell fejezni az államosítást, s akkor Oroszország megtette a döntő lépést a szocialista társadalom megvalósításának útján. Az épségben maradt termelési eszközök tervszerű felhasználása, írja például Osszinszkij, csak a legerélyesebb társadalmasítás mellett képzelhető el.[3]

1918 kora tavaszán Lenin is ezt az álláspontot képviselte. *A gazdaságpolitika és különösen a bankpolitika alaptételei* című írásában például első helyen említi az ipar államosításának végigvitelét, mint soron levő, sürgős feladatot. Menet közben azonban ismertté válnak az államosítás első tapasztalatai. Ezeket elemezve, Lenin átmeneti szünetet javasol. „Több üzemet államosítottunk, mint amennyit irányítani és vezetni tudunk. Amikor egyre-másra jönnek hozzám a küldöttségek, panaszkodnak, hogy leáll a gyár, én azt mondom nekik: önök azt akarják, hogy a gyárat elkobozzuk. Rendben van, a rendeletminták készen vannak, egy perc alatt aláírjuk őket. De mondják meg nekem: önök kezükbe tudják-e venni a termelést, és nyilvántartásba vették-e, mennyit termelnek, ismerik-e termelésük kapcsolatát az orosz és a nemzetközi piaccal? És akkor kiderül, hogy ezt még nem tanulták meg."[4] Célszerűbb ezért, ha egyelőre helyén hagyjuk a vállalkozót, s államilag szabályozzuk a magánkereskedelmet és a magántőkét. Vagyis, más szóval: időlegesen erősíteni kell az államkapitalizmust.

Javaslata a „baloldali" kommunisták – Buharin, Trockij, Osszinszkij – között éles ellenzésre talált. Úgy vélték: Lenin „megtorpant". Osszinszkij egyenesen ki is jelentette, hogy a forradalmat a „jobboldali bolsevik elhajlás következtében az államkapitalista evolúció veszélye fenyegeti". Az államkapitalista tendenciák erősödését azonban Lenin – figyelembe véve és elismerve a helyzet sajátosságait – nem veszélynek, hanem *előre* tett lépésnek tekintette.

A baloldali kommunisták csak elméleti számvetést csináltak: megelégedtek a „kapitalizmus" és a „szocializmus" elvont szembeállításával. Lenin a korabeli orosz gazdaság szerkezeti

sajátosságaiból indult ki. Oroszországot 1918 tavaszán a patriarkális, kisárutermelő, magánkapitalista, államkapitalista és szocialista formák egyidejű létezése, összefonódottsága, a kisárutermelő gazdaságok óriási túlsúlya jellemezte. Elvontan persze a kisárutermelés, magánkapitalizmus, államkapitalizmus egyaránt *nem* szocialista jellegű. A termelés technikai-szervezeti sajátosságait tekintve mégsem egyformán ítélendők meg: nem egyenlő arányban hordozzák a „szocialista evolúció" számára nélkülözhetetlen nagyipari elemeket. Továbbá: az államkapitalizmus – a proletárhatalom feltételei között – megfelelő közvetítőkkel gyakorlatilag irányítható: a szocialista államnak minden *jogi lehetősége* megvan arra, hogy e vállalatok hasznának meghatározott százalékával rendelkezzen, s azt szocialista célokra fordítsa. A kistulajdonos és a magánkapitalista ezzel szemben számos úton-módon felrobbanthatja ezt a jogi helyzetet, akadályozhatja a szovjet rendeletek végrehajtását, teret nyithat a spekulációnak. S végül még egy körülmény: a kommunisták, az adott feltételek között csak az államkapitalizmus „műhelyeiben" sajátíthatják el a nagyipar vezetésének tudományát.

Lenin váratlan kérdésfeltevései nemcsak vitapartnereit hökkentették meg. Először a breszt-litovszki béke kérdésében elfoglalt rendkívül hajlékony álláspontját fogadták sokan értetlenül. Azt sem vették könnyen tudomásul, hogy a könyvelést, a gondos számvetést a forradalom legfontosabb soron levő feladataként jellemezte. Nem kevésbé váratlanul hatott a polgári szakemberek dotációjával kapcsolatos állásfoglalása. S most még mindehhez az államkapitalizmus „apológiája"! Hol írtak erről a klasszikusok? Hol találhatunk jelzéseket a világforradalom „menetrendjében" könyvelésről, trösztökről, államkapitalizmusról.

Maga Lenin bizonyos fokig természetesnek tartotta, hogy e váratlan fordulatok sokakat meghökkentettek. „Próbáljuk csak összehasonlítani a »forradalmár« szokásos, közkeletű fogalmával azokat a jelszavakat, amelyek a mostani időszak sajá-

tosságaiból erednek: lavírozni, várni, lassan építeni, szigorúan fegyelmezni... Csoda-e, ha ennek hallatára egyes »forradalmárokat« nemes felháborodás fog el, és mennydörögni kezdenek ellenünk, hogy megfeledkezünk október forradalmi hagyományairól, hogy megalkuszunk a polgári szakemberekkel, kompromisszumot kötünk a burzsoáziával, hogy kispolgárok, reformisták vagyunk stb."[5] Bármennyire megértette azonban Lenin e megdöbbenés indítékait, nem tartotta megengedhetőnek, hogy a párt érzelmekre, óhajokra, indulatokra építse politikáját. A forradalom nem áltathatja önmagát, nem elégedhet meg gyors, de megalapozatlan győzelmekkel, látványos álmegoldásokkal. Az államkapitalizmus körüli viták már jelezték: milyen messzire megy Lenin a „kísérletezésben", s menynyire dinamikusan egyesíti elemzéseiben a kisárutermelő Oroszország valóságát a nagyiparon alapuló modern szocialista társadalom távlataival.

A „kísérletező" munkát azonban már 1918 késő tavaszán megzavarta a külső fegyveres beavatkozás és a polgárháború. A gazdaságot közvetlenül a front szolgálatába kellett állítani, a szovjetállam *kényszerintézkedések* bevezetésére kényszerült. Csak 1920 végén folytatódhatott az átmenet legmegfelelőbb formáinak további kutatása.

A feltételek azonban ez idő tájt még kedvezőtlenebbekké váltak. Most már nemcsak az első világháború jelentős pusztításaival, de a polgárháború és a külföldi intervenciósok kártevéseivel is számolni kellett. A nagyipar termelése az utolsó háború előtti békeév 10%-át sem érte el, s a mezőgazdasági termelés is csak 65%-a volt az 1913-as termelési szintnek. A bányák többségét betemették vagy elárasztották vízzel, általánossá lett a fűtőanyaghiány. Több mint 70 000 kilométer hosszúságú vasúti pálya semmisült meg, s a vagonok, mozdonyok több mint fele is megrongálódott. A vasúti közlekedés gyakorlatilag megbénult.

E szinte kiúttalannak látszó helyzetben drámai módon vetődött fel a kérdés: hogyan tovább. S nemcsak a gazdasági

nehézségek sokasodtak. Megtört a forradalmi hullám Nyugat-Európában, a magyar proletárforradalom vereséget szenvedett, Oroszországban jelentősen megfogyatkozott a munkásosztály létszáma, a párton belül frakcióharcok dúltak: a gazdasági válság politikai válsággá tetőződött. A kronstadti felkelés mintegy összesűrítette a negatív jelenségeket. A villamosítási program, a távlati tervek – bármily jelentősek voltak is a későbbi konszolidálás szempontjából – e feszültséget önmagukban nem oldhatták fel.

A válságtünetek leküzdése érdekében némelyek keményebb kurzust javasoltak: a katonai módszerek szélesebb körű kiterjesztését, a spekulánsokkal való könyörtelen leszámolást. Lenin azonban a történelmi helyzet objektív meghatározóinak vizsgálatát választja, s a nehézségek mélyebben rejlő okait kutatva, a párt egész gazdaságpolitikáját újraelemzi. Mindenekelőtt a hadikommunizmussal kapcsolatos illúziók szétfoszlatását tartotta feladatának. Mi volt e gazdaságpolitika lényege? A hadsereg és a munkások ellátása érdekében a parasztság teljes élelmiszer-feleslegének begyűjtése. A terményt a parasztoktól többnyire hitelbe vették, papírpénzért. Háborús viszonyok között egy tönkrement paraszti országban a gabona kötelező beszolgáltatása elkerülhetetlen kényszerintézkedés. A hadikommunizmus ennyiben a katonai győzelem fontos feltétele volt. A gyakorlatban azonban lassan elhomályosult az intézkedések kényszerjellege, s polgárjogot nyert az a felfogás, hogy a kötelező beszolgáltatás rendszere megteremti a kommunizmusra való közvetlen áttérés lehetőségét. „Részben a ránk zúdult rengeteg katonai feladatnak, valamint annak a szinte kétségbeejtő helyzetnek a hatására, amelyben köztársaságunk akkor, az imperialista háború befejezésének pillanatában volt, e körülmények és több más körülmény hatására elkövettük azt a hibát, hogy közvetlenül akartunk áttérni a kommunista termelésre és elosztásra. Biztosra vettük, hogy a parasztoktól a kötelező beszolgáltatás keretében megkapjuk a szükséges gabonamennyiséget, azt elosztjuk a gyárak között

– és már megvan nálunk a kommunista termelés és elosztás. Azt nem mondhatnám, hogy éppen ilyen határozottan és világosan képzeltünk el egy ilyen tervet, de körülbelül ebben a szellemben cselekedtünk. Ez sajnos tény."[6]

A gazdaságpolitika torzulásai – Lenin szerint – a szovjet hatalom legsúlyosabb vereségéhez vezettek. Veszélyesebb volt ez a vereség bármely fronton elszenvedett csapásnál, a Kolcsak, Gyenyikin vagy Pilsudszki okozta sikereknél. Viszonylag széles dolgozó paraszti rétegek bizalma rendült meg a proletárhatalomban, a munkások jelentős hányada nem talált munkalehetőséget az iparban, megbénult a termelés, nem fejlődtek a termelőerők. A falusi kötelező terménybeszolgáltatás, a városi építés feladatainak ez a közvetlen kommunista megközelítése – írta – gátolta a termelőerők fellendülését, és a legfőbb oka lett annak a súlyos gazdasági és politikai válságnak, amelybe 1921 tavaszán beleütköztünk. Hibánkat súlyosbítja, hogy 1918 tavaszán többször írtunk az átmeneti fokozatok jelentőségéről. Sajnos ezen elvi megfontolásokról „akkor, amikor a polgárháború tüzében kellett megtennünk a szükséges lépéseket az építés terén, mintegy megfeledkeztünk."[7]

A fordulat tehát elkerülhetetlenné vált. Talán nem érdektelen közelebbről is nyomon követni e fordulat előkészítését. Gyakorlati megfigyelések és elméleti kérdésfeltevések kapcsolódtak össze e folyamatban. Mint utaltunk arra, 1920 decemberében ülésezik a Szovjetek VIII. Kongresszusa. Lenin felhasználja az alkalmat, és sorozatosan tanácskozik a parasztküldöttségekkel. A kongresszus után bekéreti a *Bednota* című lap levelezési anyagát. A párton kívüli paraszttanácskozásokon elhangzott hozzászólásokból összeállítást készít, s azokat saját megjegyzéseivel kiegészítve, megfontolás céljából december 22-én megküldi a Központi Bizottság és a Népbiztosok Tanácsa tagjainak. Noteszébe ekkor a következőket írja: „Érdekeltté kell tenni a parasztot. Másképp ez nem megy. A fát fűrészelheted botfenyítés mellett. De a mező-

gazdaságot így nem lendíted fel." Majd később másutt: „Fel kell szabadítanunk a mezőgazdaságot a »bot fenyítése« alól. A bot = a terményrekvirálás."[8] 1921. február 8-án, a Politikai Iroda megtárgyalja a Földművelési Népbiztosság jelentését „A vetési kampányról és a parasztság helyzetéről". Lenin ezen az ülésen már részletesen kifejti a terményadó bevezetésével kapcsolatos elképzeléseit. A Politikai Iroda a határozattervezet megszövegezése céljából bizottságot küld ki, amelynek Lenin átadja *A parasztokra vonatkozó tézisek* előzetes, nyers vázlatát. Február 16-án a Politikai Iroda Lenin javaslatára határozatot hoz: nyilvános vitát kell indítani a *Pravdá*-ban *A kötelező beszolgáltatás terményadóval való felváltásáról*. Február 19-én elkészül a tézistervezet, amelyet a Központi Bizottság február 24-i ülésén megvitat, és vitaalapként elfogad. A tézistervezet végleges szövegét a március 7-i ülés hagyta jóvá. Ez a tervezet képezte a március 8-án összeülő X. Kongresszus vitaanyagát.

Figyelemre méltó, hogy e dokumentumokban Lenin részletintézkedésekkel – bár az ilyeneknek egyébként rendkívüli jelentőséget tulajdonított – nem foglalkozott. Mindenekelőtt a fordulat elvi összefüggéseit kívánta tisztázni. A X. Kongresszuson ki is jelenti: a részletkérdéseket illetően „törvényhozásunk adja meg a választ. A mi pártunk kormányzó párt... itt elvileg kell eldöntenünk a kérdést. Továbbá, *egész apparátusunkat, összes teoretikusainkat, egész gyakorlati tapasztalatunkat* mozgósítanunk kell, hogy lássuk, hogyan kell ezt csinálni".[9]

Hogyan elégíthetjük ki a parasztságot, és mit jelent a parasztság kielégítése? Honnan kaphatunk választ arra a kérdésre, hogy miképpen kell a parasztot kielégíteni? – teszi fel a kérdést Lenin a X. Kongresszuson: természetesen éppen a parasztság követeléseiből. De meg kell vizsgálnunk ezeket a követeléseket, a gazdaságtudomány szempontjából mérlegelnünk kell mindazt, amit a földművelő gazdasági követeléseiről tudunk. Ha ezt a kérdést átgondoljuk, azonnal megért-

jük, hogy a kisföldművelőt alapjában véve két dologgal lehet kielégíteni. Először is, bizonyos szabad forgalomra van szükség, másodszor pedig árut és terméket kell szerezni. Miféle szabad forgalom az, amikor nincs mit forgalomba hozni, és miféle szabad kereskedelem az, amikor nincs mivel kereskedni! Mindez holt betű marad, márpedig az osztályokat nem holt betűk, hanem anyagi javak elégítik ki.

Lenin jól tudta, hogy az ipari termelés elégtelensége következtében egyelőre nincs realitása annak, hogy államilag biztosítsák mindazokat az iparcikkeket, amelyekre a parasztságnak szüksége van. Ezért áthidaló megoldást kellett találni. Ilyen megoldásként kínálkozott a kötelező beszolgáltatásnak terményadóval való felváltása. A terményadó biztosíthatja a városi lakosság és a hadsereg ellátásához szükséges gabonamennyiséget, s ugyanakkor a parasztság is érdekeltté válik a termelésben: feleslegét szabadon értékesítheti. Lenin tudatában volt annak, hogy ez az intézkedés a kistőke megerő ödéséhez vezet, s felélénkíti a magánvállalkozást. Tekintettel azonban a krónikus áruhiányra, gyakorlatilag nem volt más megoldási lehetőség. Vagy megpróbálkozunk azzal, írta Lenin, hogy teljesen megtiltjuk a magáncserét – ami jelen helyzetünkben egyszerűen bűnös és öngyilkos politika lenne –, vagy felélénkítjük a kisárutermelést, s megkíséreljük azt az államkapitalizmus, illetve ahol erre a feltételek megértek, a szocializmus medrébe terelni. S ily módon az ipari termelés is kimozdítható a holtpontról.

Lenin tehát újra előtérbe állította az államkapitalizmus céltudatos fejlesztésének gondolatát. Figyelembe véve azonban, hogy Oroszország ipari erői a háborúban lényegében elpusztultak, az államkapitalizmus fejlesztésében is új formákat javasolt. Például a koncessziót. Javaslata – talán még erőteljesebben, mint 1918-ban, amikor először szorgalmazta az államkapitalista formák fejlesztését – széles körű ellenállásba ütközött. Hogyan egyeztethető össze a szocializmus a koncesszióval? Nem elég, hogy szabadabb teret biztosítunk a

hazai kistőkének, most még a külföldi tőkét is magunkra s abadítjuk? A kérdésekre Lenin kérdéssel válaszolt. Mindenki egyetért abban, hogy a szocializmus nem nélkülözheti a legmodernebb termelőerőket. Ez azonban nem elegendő. Arra is válaszolnunk kell: honnan és hogyan teremtsük elő ezeket az eszközöket. Ahhoz, hogy a tőkéseket bevonjuk, fizetni kell nekik. De mivel fizessünk? Arannyal? Az aranyat nem herdálhatjuk el. Nyersanyagot nem adhatunk, a gabonát nem nélkülözhetjük. De akkor mit adjunk? Limlomot? Limlomuk nekik is van elegendő. Azért nem tudunk kellő célszerűséggel cselekedni, mert még mindig nem számolunk eléggé a realitásokkal, s elégségesnek véljük az általános igazságok szüntelen ismétlését. Váltig hajtogatjuk, hogy „mi" áttérünk a kapitalizmu ról a szocializmusra, de nem alkotunk magunknak pontos képet arról, hogy ki is ez a „mi". Tekintsenek csak térképünkre. „Vologdától északra, a Don melletti Rosztovtól és Szaratovtól délkeletre, Orenburgtól és Omszktól délre, Tomszktól északra mérhetetlen kiterjedésű területek húzódnak, amelyeken néhány tucat óriási kultúrállam elférne. S ezeken a területeken patriarkális, félbarbár és egészen barbár viszonyok uralkodnak. És mit látunk Oroszország többi félreeső zugában? Mindenütt, ahol tíz meg tíz versztnyi dűlőút, helye ebben tíz-húsz versztnyi úttalan terület választja el a falut a vasútvonaltól, azaz a kultúrával, a kapitalizmussal, a nagyiparral, a nagyvárossal való anyagi kapcsolattól. Vajon nem patriarkális viszonyok, nem oblomovizmus és félvadság uralkodnak-e mindezeken a helyeken?"[10] E mérhetetlen területeken jelenleg száz meg száz ipartelepünk, bányánk, erdőterületünk van, amelyet pénz, gép, élelem, szállítási eszköz hiányában nem tudnak kihasználni. Mindez kihat a környékbeli parasztságra, bénítja a termékcserét, teret nyit a spekulációnak. Ilyen körülmények között a koncesszió kiutat jelent. Lehetővé teszi, hogy a szocialista Oroszország hivatalos írásos szerződést kössön „a legmagasabb kulturális színvonalon álló, legelőrehaladottabb nyugat-európai kapitalizmussal".[11] A

rendelkezésünkre bocsátott tőkéért sarcot kell fizetnünk, de jogilag körülhatárolt feltételek között: pontosan tudjuk, mit nyerünk és mit veszítünk, melyek a jogaink és melyek a kötelességeink, tudjuk, milyen határidőre adjuk a koncessziót, ismerjük a határidő előtti megváltás feltételeit. A koncesszió elősegíti a nagyüzemi potenciál fejlődését, növeli a rendelkezésre álló nagyipari termékek mennyiségét, erősíti az államilag szabályozott gazdasági viszonyokat. A koncesszió – siker esetén – „kisszámú, de a mienkhez képest mintaszerű, a modern, előrehaladott kapitalizmus színvonalán álló nagyüzemet fog létrehozni, s néhány évtized múlva ezek az üzemek teljes egészükben a mi birtokunkba mennek át".[12]

Ugyancsak szükségesnek tartotta Lenin a szövetkezeti kapitalizmus fejlesztését, amely annyiban rokon az államkapitalizmussal, hogy szintén megkönnyíti a nyilvántartást, ellenőrzést, felügyeletet; a szerződéses viszonyt a szovjet állam és a vállalkozók között. A szövetkezet pedig azért előnyös, mert elősegíti a lakosság millióinak egyesülését és megszervezését. Szorgalmazta Lenin a magánkereskedelemmel való manipulációt is. Ennek realizálási formája: az állam kihasználja a kapitalistát mint kereskedőt, és meghatározott bizományi jutalékot fizet neki.

Lenin jól tudta: a koncessziók bevezetése, az államkapitalizmus időleges kiterjesztése kockázattal jár. Igen óvatosan és körültekintően kell tehát mérlegelni az erőviszonyokat és feltételeket, s kialakítani azokat az arányokat, amelyek a szerződéseket a szocialista állam számára előnyössé teszik. Mert a koncesszió harc: „az osztályharc folytatása, sajátos körülmények között." A szabályozás sikere nemcsak az államhatalomtól függ, hanem a proletariátus és általában a dolgozó tömegek érettségének fokától, ellenőrző tevékenységétől is. A munka és a tőke közötti ellentét azonban még e szabályozás teljes sikere esetén is megmarad az államkapitalista szektorban. Ezért a szakszervezetek egyik legfőbb feladata ezen üzemekben, hogy minden rendelkezésükre álló

eszközzel védjék a vállalkozóval szemben a munkások osztályérdekeit.

Lenin e javaslatai a polgárháború után kialakult válságos helyzettel függtek össze. A kaukázusi köztársaságok kommunistáihoz írt – 1921. április keltezésű – levele azonban arról tanúskodik, hogy Lenin négy év tapasztalatait figyelembe véve, a koncessziók alkalmazását a paraszti országokban kedvezőbb körülmények között is szükségszerűnek ítélte. Sőt azon a véleményen volt, hogy minél kedvezőbbek e feltételek, annál bátrabban, türelmesebben kell keresni a közvetítő utakat, a finomabb átmeneteket.

Milyen sajátosságok jellemezték Azerbajdzsán, Grúzia, Örményország, Dagesztán helyzetét? Oroszország sehonnan nem kapott katonai támogatást, a kaukázusi szovjet köztársaságokat politikailag és kismértékben katonailag is, az Orosz Szovjet Köztársaság támogatta; a kaukázusi köztársaságoknak az antant inváziójától kellett tartaniuk; még paraszti jellegű társadalmaknak számítottak. Oroszország gazdaságilag el volt vágva a fejlett kapitalista országoktól, „a Kaukázus – ezzel szemben – gyorsabban és könnyebben állíthatja vissza az »együttélést« és az árucserét a kapitalista Nyugattal".[13]

Nemcsak ez a különbség, írja Lenin. De a felsorolt különbségek is elegendők annak megértéséhez, hogy más taktikát kell alkalmazni. „Több türelmet, óvatosságot, engedékenységet a kispolgárság, az értelmiség, és különösen a parasztság irányában. Gazdaságilag mindenképpen fokozottan, sürgősen ki kell használni a kapitalista Nyugatot a koncessziós politika és az árucsere révén. Ásványolaj, mangánérc, szén (a tkvarcseli bányák), réz – ez még korántsem teljes felsorolása az óriási ásványi kincseknek. Minden lehetőség megvan a koncessziós politikának és a külfölddel való árucserének nagyarányú kifejlesztésére. Nagyvonalúan, határozottan, ügyesen, körültekintően kell ezt megvalósítani, s mindenképpen fel kell használni arra, hogy javítsunk a munkások és parasztok helyzetén, s hogy bevonjuk az értelmiséget a gazda-

ság építésébe. Az Olaszországgal, Amerikával és más országokkal való árucsere felhasználásával minden erőnkből fejleszteni kell e gazdag vidék termelőerőit, fokozni kell a fehér szén termelését, fejleszteni kell az öntözést. Az öntözés különösen fontos, hogy bármi áron is fellendítsük a földművelést és az állattenyésztést." S e nagyvonalú elemzés végén – amelyet maga „sebtében írt feljegyzésként" jellemzett – még egyszer megismétli: „Lassabb, óvatosabb, rendszeresebb átmenetet a szocializmusra – ez az, ami a kaukázusi köztársaságok számára, eltérően az Oroszországi Szovjet Föderatív Szocialista Köztársaságtól, lehetséges és szükséges."[14]

Az 1921 tavaszán életbe léptetett intézkedések kezdeti eredményekkel jártak: a korábban béna testrészekben megindult a vérkeringés. Lenin azonban nem azok közé a vezetők közé tartozott, akiket a „kezdeti eredmények" megnyugtatnak. Jól tudta, hogy az intézkedések alapjául szolgáló feltételezések, elvek, realizálásuk folyamatában méretnek meg, hogy „menet közben" új összefüggések válnak érzékelhetővé, amelyek módosítják az eredeti hipotézist, felfakasztják a rejtett ellentmondásokat. S valóban: saját feltételezéseit az új gazdaságpolitika jellegéről és annak várható kihatásairól 1921 őszén az első félév tapasztalatai alapján lényegesen módosítja. „Tavasszal azt mondottuk, hogy nem fogunk félni az államkapitalizmushoz való visszatéréstől, hogy feladatunk igenis az árucsere kialakítása... Feltételeztük, hogy az egész államban többé-kevésbé szocialista módon cseréljük majd ki az ipar termékeit a földművelés termékeire, és ezzel az árucserével helyreállítjuk a nagyipart mint a szocialista szervezet egyedüli alapját... Az árucseréből nem lett semmi, a magánpiac erősebbnek bizonyult nálunk, és árucsere helyett közönséges adásvétel kereskedés alakult ki."[15] Meg kell tehát oldanunk „a kereskedelem és a pénzforgalom állami szabályozását" is. Csakis ilyen, még az eredetileg tervezettnél is hosszadalmasabb úton tudjuk helyreállítani a gazdasági életet, s kialakítani „a gazdasági viszonyok helyes rendszerét".

Az újabb kitérőt mindenekelőtt a katasztrofális gazdasági helyzet indokolta. Az új folyamatok elemzéséből azonban Lenin néhány olyan következtetést is levont, amelyek érvénye túlmutat az adott helyzeten. Négy év tapasztalatai meggyőzték arról, hogy az átmeneti korszakban a piac törvényeit és lehetőségeit fel lehet és fel kell használni a szocialista gazdaság fejlesztésében. Mint láthattuk, Lenin már 1918-ban is számolt bizonyos kitérőkkel – gondoljunk az államkapitalizmussal kapcsolatos fejtegetéseire –, de tény, hogy sem akkor, sem 1921 tavaszán nem vetődött fel teljes egészében a kérdés: milyen viszonyban van a szocialista gazdaság a piaccal és a kereskedelemmel. Ellenkezőleg, akkor még, „elégséges számvetés nélkül", Lenin úgy vélte, hogy kisparaszti országban is megvalósítható a közvetlen termékcsere, az állami termékelosztás. 1921 őszén azonban már teljes egyértelműséggel vonja le a következtetést: számolni kell a piac törvényeivel. Nemcsak a belső tényezők indokolják ezt, de a külső adottságok is: a kapitalista környezet s a nemzetközi munkamegosztásnak e közegben ható törvényei.

Az iparvezetés szervezetét is ilyen értelemben kell módosítani: át kell térni az önálló elszámolásra, a kereskedelmi alapokra, jobban kell építeni a termelők érdekeltségére. Ami az ún. önálló gazdasági elszámolást illeti, Lenin úgy vélte, a közeli jövőben ez lesz a szocialista vállalatok „legelterjedtebb, ha ugyan nem egyedüli típusa".[16] Az önelszámoló vállalatoknál szigorúan érvényesíteni kell az egyszemélyi vezetés elvét. Az igazgatóságoknak a szakszervezettel kötött kollektív szerződések alapján s azok keretei között önállóan kell intézniök a munkabér nagyságának megállapítását. A vállalatoknak a lehető legteljesebb manőverezési szabadságot kell biztosítani, egyidejűleg a legszigorúbban ellenőrizve a veszteségmentesség és a jövedelmezőség terén elért tényleges eredményeket. A tényleges előrehaladásnak ugyanis az egyik legfontosabb feltétele, hogy „emeljük a munka termelékenységét, s veszteségmentessé és jövedelmezővé tegyünk

minden állami vállalatot".[17] Kulcskérdés továbbá, hogy a vállalatok élére gyakorlati és kereskedelmi érzékkel, közgazdasági műveltséggel rendelkező vezetők kerüljenek.

A rentabilitás érdekében az áru- és pénzgazdálkodás „játékszabályait" a gazdasági élet minden területén rendkívüli szigorral kell érvényesíteni. Az önálló elszámolás alapján álló trösztöket – írja egyik levelében Szokolnyikovnak, a Pénzügyi Népbiztosság vezetőjének – éppen azért alapítottuk, hogy maguk feleljenek, mégpedig teljes mértékben feleljenek vállalataik deficitmentes működéséért. Ne reméljék tehát, hogy az állam kisegíti őket. Ha vezetésük alatt tönkremegy a vállalat, hosszabb szabadságvesztéssel, teljes vagyonelkobzással kell sújtanunk őket. Majd hozzáteszi: „Ha az önálló elszámoláson alapuló trösztök és vállalatok létrehozásával nem lennénk képesek gyakorlatilag, kereskedők módján, teljes mértékben biztosítani érdekeinket, akkor közönséges tökfilkók lennénk."[18]

A rentabilitás érdekében nemcsak a vállalatokat, de az egyes ügyintézőket, munkásokat is érdekeltté kell tennünk a munkában. Igen tanulságos e szempontból 1922. február 15-i levele, amelyet ugyancsak a Pénzügyi Népbiztosnak címzett. Keresve a kereskedelem ellenőrzésének legmegfelelőbb formáit, javaslatot tesz: válasszanak ki a bank kereskedelmi osztályának megbízottai közül húsz-harminc embert, és ezeknek a meghatalmazottaknak adjanak jutalékot a „rájuk bízott" vállalatok, illetve területi egységek kereskedelmi forgalmának növekedése arányában. „Úgy vélem, hogy ez reálisabb, mint külön bizottságok alakítása, amelyek hála a mi csapnivaló (s tetejébe az »igazi kommunizmus« elnevezésére igényt tartó) erkölcseinknek, múlhatatlanul bürokratikus bárgyúsággá fajulnak."[19] Ugyancsak elgondolkoztató Szvigyerszkijhez és munkatársaihoz írt levele, amelyben többek között megemlíti: „önöknek 8000 státushelyük van, 9000 helyett. Nem lehetne ezt 2000-re csökkenteni 6000 fizetéssel (vagyis háromszorossal), és magasabb fokra emelni a képesítést?"[20]

Az erők „szabadabb játéka" felszínre hoz bizonyos ellentmondásokat. Az önelszámoló rendszerben a gazdasági mechanizmus tagoltabbá válik, s a társadalmi érdek különböző előjelű erők ütköztetésének eredőjeként érvényesül. Így például a jövedelmezőségre való törekvés törvényszerűen maga után vonja „a hivatali érdek túlzott előtérbe helyezését", a „hivatali túlbuzgóságot" s ez – írja Lenin – „feltétlenül érdekellentéteket szül a munkások, az állami vállalatok igazgatói, illetve e vállalatok fölöttes hatóságai között".[21] Az érdekkollíziók – ebben az értelemben, az alapvető érdekek azonossága ellenére is – elkerülhetetlenek. Lenin e helyzetelemzésből bontja ki a társadalmi szervezetek „kétirányú elkötelezettségével" kapcsolatos felfogását, amelyet 1920 végén, a szakszervezetek szerepével foglalkozó plénumon fogalmazott meg a legegyértelműbben.

Leninnek e plénumon egész tételrendszerekkel kellett szembefordulnia. „Miért és kivel szemben kell védelmezni a munkásosztályt, amikor az állam munkásállam?" „Hogyan kerülhet összeütközésbe a munkásság saját hatalmával?" Az értetlenség oka: egyes vezetők fetisizálták az állam munkásjellegét. Nem számoltak azzal a ténnyel, hogy az új állam, minden forradalmi változás ellenére, még hosszú időn keresztül hordozza a régi apparátus tehertételét. Egyes teoretikusok az „ideális" munkáshatalomról meditálnak – írja Lenin – „az absztrakciók vagy olyan eszmények birodalmába visznek el bennünket,"[22] amitől még messze vagyunk. Nekünk az átmenet realitásaival kell számolnunk. S ezért kell kialakítanunk olyan hajlékony, finom érzékenységű és dinamikus szervezeti formákat, amelyek egyidejűleg biztosítják, „hogy megvédjük a munkásokat államunkkal szemben, és hogy a munkások megvédjék államunkat".[23] Az érdekkollíziók pozitív feloldása létfontosságúvá teszi a „kétirányú kötelezettség" helyes értelmezését s gyakorlati érvényesítését.

A szocialista állam politikai szervezete is csak hosszú útkeresés, próbálkozás útján kísérletezhető ki. S nem kevésbé

bonyolult folyamat a gazdasági mozgást dinamikusan követő – kiszolgáló és korrigáló – igazgatási formák kialakítása, az „igazgatási jártasság" megszerzése. Mert e jártasság nyilvánvalóan „nem hull az égből, nem a szentlélek sugallja, és ha valamely osztály élenjáró osztály, attól még nem válik egyszerre alkalmassá az igazgatásra".[24] Az új gazdasági politika körülményei között az igazgatási mechanizmus finomítása – ha lehet – még égetőbb, időszerűbb feladattá vált. „Azon a megjegyzésen – írja Sejnmann-nak, az Állami Bank elnökének –, hogy az Állami Bank most »hatalmas apparátus«, nevetnem kellett. Megsúgom Önnek: ez a gyerekesség netovábbja, a kommunista hivatalnoki gyerekesség netovábbja. »Hatalmas apparátus!« A »hatalmas apparátus« = az egyik állami zsebből a másikba dugunk olyan figyelemre méltóan »reális értéket«, mint a szovjet rubel ... Az Állami Bank = játszadozás különféle akták bürokratikus másolgatásával ... Vagy keresi, és *lassanként* megtalálja (százszor kipróbálva és ellenőrizve) azokat az *embereket,* akik képesek az Állami Bank nevében megszervezni a kereskedelmet, ellenőrizni a kereskedelmet, ösztönözni az agilis kereskedőket, *bezárni* az állítólag kereskedelmi, valójában azonban kommunista-bürokratikus kereskedelmi és gyári »Patyomkin falvakat« – vagy pedig az egész Állami Bank és egész munkája = nulla, és a nullánál is kevesebb ... Kérem, ne haragudjon őszinteségemért."[25]

Milyen sajátos okokkal magyarázta Lenin a bürokrácia újratermelődését a szovjethatalom körülményei között? Az okok feltárása persze maga is folyamat volt. Lenin arról ír, hogy 1918 tavaszán – alig fél évvel a régi bürokratikus államapparátus szétzúzása után – „ezt a bajt" még nem is érzékelték, nem számoltak vele. Az OKP VIII. Kongresszusán, „attól a kívánságtól vezettetve", hogy a „bajt kipellengérezze, s a gondolkodást, az akaratot, az energiát a baj elleni harcra mozgósítsa", nyíltan kimondja: „a szovjet rendben a bürokratizmus részben újjáéledt." Az okok összefüggő rendszere

azonban még ekkor is nehezen megragadható. Csak a polgárháború befejezése után nyílik mód a „bürokratikus torzulások" átfogó jellemzésére. Lenin ekkor az ipar és a mezőgazdaság közötti forgalom kritikus elégtelenségében, a kistermelők szétforgácsoltságában, szétszórtságában, nyomorában, kulturálatlanságában, az utak hiányában jelölte meg a bürokrácia gazdasági okait. E jelenségek nagymértékben a polgárháború következményei voltak.[26]

Volt azonban a bürokratizmusnak egy másik oka, megnyilatkozási formája is, amelyre Lenin kérlelhetetlen őszinteséggel hívta fel a figyelmet. A világtörténelemben először várt kormányzó pártra az a feladat, hogy a gazdasági irányítás terheit magára vállalja. E feladat önmagában is rendkívül bonyolult. A kiélezett osztályharc körülményei között pedig végletesen nehézzé vált. Az „ostromlott várban" mindenekelőtt hűséges, az ügyért az életüket is kockáztatni kész harcosokra volt szükség, s így természetes, hogy az irányító apparátusba a párt – minden szinten – a leghűségesebb tagjait küldte. A békés időszak s különösen az új gazdasági politika azonban új képességeket követelt: a politikai hűség önmagában nem helyettesítette a közgazdasági műveltséget, a kereskedelmi érzéket, a műszaki felkészültséget. Nyilvánvaló, hogy aki ilyen helyzetben cselekvésképtelenné válik, önmagát is megtévesztve, látszattevékenységi formákat alakít ki: általános alapelveket fogalmaz, ülésezik, „aktákat tologat". Az egyoldalú „politikai megbízhatóság" önálló életet kezd, leválik a valóságos társadalmi mozgásról – aminek jegyében született, s aminek szolgálata értelmet ad e szavaknak –, s öncélú képződménnyé merevül. „Hány kommunista dolgozik nálunk az állami intézményekben? Van rengeteg anyagunk, vannak vaskos munkáink, amelyek láttára a legpedánsabb német tudós is sírna örömében, egész papírhegyeket írtak tele, és az Isztpartnak ötven évig kellene dolgoznia a mainál ötvenszer nagyobb apparátussal, hogy eligazodjék bennük, de az állami trösztökben gyakorlatilag semmit sem lehet elérni, és nem le-

het megtudni, ki miért felel... Nem félünk megmondani, hogy munkánk jellege megváltozott. Legveszedelmesebb belső ellenségünk: a bürokrata, az olyan kommunista, aki felelős (majd pedig nem is felelős) szovjet állást tölt be, s mint lelkiismeretes ember, köztiszteletnek örvend. Kissé ugyan tántorog, de sosem iszik alkoholt. Nem tanult meg harcolni az aktatologatás ellen, nem is tud harcolni ellene, inkább leplezi."[27]

Az OKP XI. Kongresszusán Lenin utalt a Külkereskedelmi Népbiztosság példájára, amely csak a Politikai Iroda határozata, két kivizsgálás, Kamenyev és Kraszin személyes beavatkozása után volt hajlandó az akkor húshiánnyal küszködő főváros számára konzerveket vásárolni. A francia cég hajón Libavába szállította a szükséges mennyiséget, szovjet valutáért hajlandó volt lebonyolítani az ügyletet, a Moszkvai Fogyasztási Szövetkezet elküldte a megrendelést – s az illetékesek mégsem vállalták a döntést: legyen a végső szó (a felelősség) a Politikai Irodáé. „Képzeljék el – írja szarkasztikusan Lenin –, hogyan is dönthette volna el 4700 felelős funkcionárius (s ez csak az összeírás adata) a KB Politikai Irodája nélkül a kérdést, hogy lehet-e külföldön élelmiszert vásárolni? Ez persze természetfeletti elképzelés."[28] Az akkor már betegeskedő Lenin utasítást adott: állapítsák meg, ki a felelős a huzavonáért. „Kiderült, hogy a bűnöst nem találták meg. És valóban, abból, amit elmondtam, teljesen világos, hogy a bűnöst nem is lehet megtalálni."[29] Mert az ok nem egyszerűen a lelkiismeretlenség. „Ha azzal vádolnánk a felelős kommunistákat, hogy lelkiismeretlenül dolgoznak, igazságtalanok volnánk. Óriási többségük – 99 százalékuk – nemcsak lelkiismeretes ember, de olyan, aki a legnehezebb viszonyok között bizonyította be odaadását a forradalom iránt, mind a cárizmus bukása előtti időben, mind a forradalom után, a szó szoros értelmében az életét tette kockára a forradalomért."[30] A lelkiismeret azonban önmagában nem elegendő. A gazdasági célszerűséget megölheti a rosszul értelmezett erényesség. A po-

litika új tartalmat kapott. Milliók érdekének szolgálata most mindenekelőtt gazdasági tájékozottságot, kereskedelmi érzéket, műszaki kultúrát követel. S másutt újra megismétli a gondolatot: „Intézményeink élére mindenütt kommunistákat állítunk – vitathatatlanul lelkiismeretes, a kommunizmusért vívott harcban kipróbált, börtönviselt embert –, de nem ért a kere kedéshez, no és ezúttal egy állami tröszt élére állították. Mint kommunistának tehát vitathatatlan érdemei vannak, a kereskedő azonban mégis lóvá teszi – és jól teszi. Mert hiába állítjuk mi oda a legérdemdúsabb, legnagyszerűbb kommunistákat – akiknek hűségében legfeljebb egy őrült kételkedik –, ahová egy ügyes, munkáját lelkiismeretesen végző kereskedősegédet kell állítani, aki sokkal jobban megbirkózik munkájával, mint a legodaadóbb kommunista. Éppen itt mutatkozik meg a mi oblomovizmusunk."[31] S Lenin kérlelhetetlenül levonja a következtetést: „egyenként fel kell kutatnunk azokat, akik értenek a kereskedelemhez, és lépésről lépésre, az ő tapasztalataik, az ő munkájuk révén tisztogatnunk kell... Ki kell raknunk az igazgatóságokból az erényes kommunistákat, fel kell számolnunk az álmos (és szigorúan kommunista) vállalatokat."[32]

Betegsége megakadályozta abban, hogy teljes mélységében feltárja a gazdasági és politikai mechanizmus összehangoltsága és a bürokratikus tehetetlenség közötti öss efüggéseket. De a megoldás körvonalai kirajzolódnak írásaiban és beszédeiben. Mindenekelőtt szakértelem, kulturáltság és a politikai felelősség összhangját, a gazda ági mozgás törvényeire épülő munkamegosztást, az egyszemélyi felelősség és a legszélesebb körű népi ellenőrzés egyidejű érvényesítését követelte. Más szóval: jobban meg kell tanulnunk összehangolni az önállóságot, a mozgási szabadságot, az „alulról jövő lendület erejét és az önkéntes, sablonmentes centralizmust". Ki kell kísérletezni azokat a formákat, amelyek lehetővé teszik, hogy a gazdasági döntésekben maximálisan érvényt szerezzünk a szakértelemnek, s ugyanakkor „egytől egyig minden dolgozót

bevonjunk a kormányzásba". S Lenin hozzáteszi: „Ez hihetetlenül nehéz feladat, de a szocializmust nem vezetheti be a kisebbség – a Párt. Tízmilliók vezethetik be, mikor megtanulják, hogyan kell azt maguknak megtenni."[33]

*

> Mert a menny és a pokol házasságának modern neve: politika, az a görög szó, amelyet Orpheusz még nem válaszolhatott a Menádoknak, a szitok, amely elhal a múlt költőinek ajkán, az egyén és a sokaság drámájának közös megoldása, a szintézis, amelyben feloldódik az ellentmondás, a harc nagy törvénye, az élet fő elve, a hérakleitoszi tűz.
>
> *Aragon*

Lenin még a berni könyvtár magányában, Hegel *Logiká*-ját jegyzetelve vetette papírra: a gondolatnak (= az embernek) nem szabad az igazságot holt nyugalomnak, puszta képnek (képmásnak), halványnak (színtelennek), törekvés nélkül, mozgás nélkül képzelnie. Az ember nem képes az egész valóságot teljesen, „közvetlen totalitásában" átfogni-visszatükröznilemásolni, csak *örökké* közeledhet hozzá, absztrakciókat, fogalmakat, törvényeket, tudományos világképeket alkotva. S e jegyzeteiben azt is hangsúlyozza, hogy az emberi fogalom a megismerés objektív igazságát „végleg" csak akkor fogja fel, amikor a fogalom „magáért való létté" lesz, vagyis a gyakorlatban.[34] Lenin számára nyilvánvaló volt, hogy az emberi megismerésnek e fontos sajátosságai a szocializmus fogalomrendszerére is vonatkoznak. Vagyis más szóval: a szocializmus fogalmát sem szabad eleve adottnak, mozdulatlannak, színtelennek, törekvés nélküli, mozgás nélküli absztrakciónak tekintenünk. A szocializmus önmegismerése is folyamat, s e folyamat „csomópontja" a történelmi gyakorlat: a szocializmus tar-

talmai, objektív viszonylatrendszerei csak a cselekvés fázisában, a megvalósulás folyamatában mutatják meg viszonylag teljességgel igazi természetüket.

Ahhoz azonban, hogy Lenin minden konzerváló tényezővel szemben érvényt szerezzen a „mozgásnak", hogy szüntelenül képes legyen önkorrekcióra, nemcsak lángelmére, dialektikus látásmódra volt szüksége.

A valóság szenvedélyes vallatása – a hatalom meghódítása előtt is – jellemerőt, személyes bátorságot követel. Sokkal nagyobb erkölcsi erő kell azonban az igazság egyértelmű kimondásához a hatalom meghódítása után: amikor minden ítélettel önmagam fölött is bíráskodom, amikor a tagadás önmagam negációját is jelenti. Csak a legnagyobbak képesek győztesként is továbbmenetelni, s egyesíteni a megőrző, az újat féltő és óvó körültekintést a jobbra törés nyugtalanságával.

A történelmi krónikák nem egy „őszinte" politikusról emlékeznek meg. De ezek rendszerint híján voltak a taktikai érzéknek, a manőverezési készségnek. A döntő pillanatban cselekvőképtelenné váltak vagy széplélek módjára cselekedtek. S ismerünk olyan politikusokat is, akik számára a „szó csak arra való, hogy elfedje az igazi szándékokat". S ez a gyakoribb. Valljuk meg: két ezredév történetének tanulságaként a politika fogalmával sokszor szinte reflexszerűen asszociáljuk a Shakespeare-drámák légkörét: a gátlástalan hatalomvágyat, a testvért nem ismerő önzést, az álnokságot, szemforgatást, a minden aljasságra kész udvaroncokat. Lenin életműve e szempontból is lenyűgöző. Tevékenységében nemcsak az elmélet és a gyakorlat, de a politikai cselekvésben testet öltött erkölcsiség és a manőverezési készség, a történelmi felelősségérzet és a taktikai hajlékonyság is egyedülállóan ötvöződött.

Persze Lenintől távol állt minden *elvont* moralizálás. Nem voltak illúziói. Tudta, hogy a korváltás törvényei kegyetlenek; megvetette a megalkuvókat, az elvteleneket, s ha a szükség úgy diktálta, nemegyszer falhoz állíttatta a forradalom

ellenségeit. De a kérlelhetetlenség számára mindig csak a szolgálat formája volt: Lenin nem volt uralkodó. A forradalom érdekében hajlandó volt kompromi szumra, ha kellett, csapdát állított ellenfeleinek, ütött és visszavonult, a győzelem érdekében minden lehetséges támadási felületet felhasznált, csak egyre nem volt soha hajlandó: megtéveszteni azokat a milliókat, akiknek szolgálata számára mindennek, ami jelentős – forradalomnak, pártnak, szociali musnak – legbensőbb lényege és értelme volt.

Még 1917 áprilisában egy bolsevik gyűlésen mondja a következőket: „A katonák konkrét választ követelnek – hogyan lehet befejezni a háborút. De azt ígérni az embereknek, hogy mi befejezhetjük a háborút pusztán csak egyes személyek jámbor óhaja alapján – ez politikai szélhámosság. Figyelmeztetni kell a tömegeket. A forradalom nehéz dolog. Hibák nélkül nem megy."[35] A forradalom valóban addig ismeretlen nehézségekkel találta magát szemben. De nincs e korszaknak *egyetlen* olyan dokumentuma, amely ne Lenin politikai őszinteségéről tanúskodna. Pedig másfajta tendenciák is érvényesültek. „Mind vidéken, mind pedig fent igen erős irányzatok küzdenek a tapasztalatok őszinte feltárása ellen. Nem merik kiteregetni a szennyest, nem mernek szembenézni a meztelen igazsággal, »nagyvonalúan«, kézlegyintéssel akarják elintézni a dolgot."[36] Miközben büszkén védte a forradalom minden tényleges, világtörténelmi jelentőségű eredményét a rágalmazókkal szemben, Lenin „szent dühvel" támadta az apologetákat. Nem engedte, hogy a forradalmi erőkön s mindenekelőtt a párton, amelynek ti ztánlátásától, harckészségétől függ a forradalom becsülete, további előrenyomulása, úrrá legyen az önelégültség, a győzelmi mámor. Elvvé tette: „a bajt bátran be kell ismernünk, hogy keményebben harcolhassunk ellene, hogy újra meg újra elölről kezdjük a munkát – építésünk minden területén még sokszor kell majd újból meg újból kezdenünk, kijavítva azt, amit félbehagytunk, különböző utakat választva a feladat megoldására."[37]

De Lenin nagysága nemcsak abban mutatkozott meg, hogy „megőrizte a forradalmat a forradalomban", hanem abban is, hogy az építés korszakában új, földközeli tartalmat tudott adni a forradalmiságnak. Mert míg egyesek szüntelenül csak a világforradalomról ábrándoztak, vagy valóban Oblomov módjára megelégedtek a „rendkívül merész" elméleti tervezgetésekkel, ami rendszerint különösen „a rangtisztelet, valamint az ügyvezetés formái és szertartásai terén" a legmegrögzöttebb maradisággal társult, Lenin tudott lépésről lépésre előrenyomulni. Volt türelme a tapasztalatok fáradságos összegyűjtésére és tanulmányozására. Felkarolt minden látszólag szürke, jelentéktelen, de előremutató kezdeményezést, kísérletezett, s bátran ellenőrizte a kísérletezések minden eredményét. S forradalmár tudott akkor is maradni, amikor a látszateredményekkel, hangzatos forradalmi frázisokkal kellett szembefordulni.

Kétségtelen, hogy e lenini magatartás egy szigorúan körvonalazott világnézetet, egy új közéleti erkölcsiséget példáz. Lenin gondolkodói portréjához szervesen hozzátartozik a forradalmár lelkiismerete, hűsége, érzelmi elkötelezettsége. E tulajdonságok jellemzésére hadd idézzek egy részletet Lenin naplójából. A Központi Bizottság egy incidens kivizsgálása céljából bizottságot küldött Grúziába. A Bizottság egyik tagja, Ordzsonikidze a vizsgálat során megütött egy grúz elvtársat. Lenin feljegyzései e kivizsgálás körülményeivel és tanulságaival foglalkoznak. Lenin ebben az időben már súlyos beteg. Feljegyzéseit 1922 decemberének utolsó napjaiban veti papírra:

„Úgy látom, nagyot vétettem Oroszország munkásai ellen, amikor nem avatkoztam be elég erélyesen és elég élesen az autonomizálás hírhedt kérdésébe, amelyet hivatalosan alighanem a Szovjet Szocialista Köztársaságok Szövetsége kérdésének neveznek.

Nyáron, amikor ez a kérdés felvetődött, beteg voltam, azután pedig, ősszel, túlzott reményeket fűztem felépülésemhez

és ahhoz, hogy az októberi és a decemberi plénumon módom lesz majd rá, hogy beavatkozzam ebbe a kérdésbe. De sem az októberi plénumon (e kérdés tárgyalása során), sem a decemberin nem tudtam részt venni, s ily módon ez a kérdés csaknem teljesen elkerült engem ... Mindaz, amit a Központi Bizottság által a grúz incidens »kivizsgálására« küldött bizottság vezetője, Dzerzsinszkij elvtárs elmondott, csak a legnagyobb aggodalomra adott okot. Ha már odáig fajult a dolog, hogy Ordzsonikidze fizikai erőszak alkalmazására vetemedhetett, amint azt velem Dzerzsinszkij elvtárs közölte, akkor elképzelhetjük, micsoda ingoványos talajra léptünk. Látnivaló, hogy az »autonomizálás« gondolata gyökerében helytelen és időszerűtlen volt.

Azt mondják, szükség volt az apparátus egységére. Honnan indultak ki ezek az állítások? Vajon nem éppen attól az orosz apparátustól-e, amelyet, mint arra már naplóm egyik előző számában rámutattam, a cárizmustól vettünk át, és amelyet csak éppen egy kicsit mázolt át a szovjet világ? ...

Azt hiszem, itt végzetes szerepe volt Sztálinnál a türelmetlen siettetésnek és adminisztratív túlbuzgóságnak, valamint a hírhedt »szociálnacionalizmussal« szemben érzett dühnek. A politikában általában a düh rendszerint a legrosszabb tanácsadó.

Attól is tartok, hogy Dzerzsinszkij elvtárs, aki azért utazott a Kaukázusba, hogy kivizsgálja ezeknek a »szociálnacionalistáknak« a »bűncselekményeit«, ezúttal szintén csak tősgyökeresen orosz érzelmeivel tűnt ki (tudott dolog, hogy az eloroszosodott más nemzetiségűek mindig oroszabbak az oroszoknál), és hogy egész bizottságának a pártatlanságát eléggé jellemzi Ordzsonikidze »tettlegessége« ...

Ordzsonikidze a hatalmat képviselte, valamennyi többi kaukázusi állampolgárral szemben. Ordzsonikidzének nem volt joga arra az ingerlékenységre, amelyre ő meg Dzerzsinszkij hivatkozik. Ellenkezőleg, Ordzsonikidze köteles lett volna olyan mértéktartó viselkedést tanúsítani, amilyenre nem kö-

teles a közönséges állampolgár, s még kevésbé az, akit »politikai« bűncselekménnyel vádolnak...

... A nacionalizmus kérdésének általánosságban való elvont feltevése fabatkát sem ér. Különbséget kell tennünk az elnyomó nemzet nacionalizmusa és az elnyomott nemzet nacionalizmusa között, a nagy nemzet nacionalizmusa és a kis nemzet nacionalizmusa között.

... Az elnyomó, vagy úgynevezett »nagy« nemzet (még ha nagysága csak erőszakosságában rejlik is, ha úgy nagy, ahogy nagy a fogdmeg) internacionalizmusának nemcsak abban kell állnia, hogy tiszteletben tartja a nemzetek formai egyenlőségét, hanem olyan egyenlőtlenségben is, amely az elnyomó nemzet, a nagy nemzet részéről ellensúlyozná az életben ténylegesen kialakuló egyenlőtlenséget. Aki ezt nem értette meg, az nem jutott el a nemzeti kérdés igazi proletár felfogásához...

... Példásan meg kell büntetni Ordzsonikidze elvtársat (ezt annál jobban sajnálom, mivel barátai közé tartozom, és külföldön az emigrációban együtt dolgoztam vele), valamint folytatnunk kell vagy újrakezdenünk a Dzerzsinszkij-bizottság egész anyagának megvizsgálását..."[38]

Ezek az érzelmi reflexek, emberi impulzusok is hozzátartoznak a teoretikus és politikus Lenin portréjához. Nélkülük nem érthetjük meg teljességében a jobbra törésnek, a tökéletesebb megoldások keresésének azt a csillapíthatatlan szenvedélyét, amely Lenin egész életét és életművét jellemzi.

„Ólomsúlyú paraszti Oroszország." Sokszor a legjobbak sem hitték, hogy kimozdítható a tespedésből. 1917 nyarán még Gorkij is ostorozta Lenint, ő is úgy vélte, hogy a szocialista forradalom – legalábbis akkor – öngyilkossághoz vezet, s azt eredményezi, hogy a politikailag képzett munkások s a forradalmi értelmiség, Oroszországnak – írta – ez az egyetlen aktív ereje, mint egy maréknyi só fog beleszóródni a falu sótlan mocsarába, és nyomtalanul feloldódik, felszívódik benne, semmit sem változtatva az orosz nép lelkén, életformáján, történelmén.

Változtatott. S abban az országban, ahol „a legtehetségesebb evangéliumokat írták a szenvedés dicsőítésére", győzött a cselekvés filozófiája. S e győzelem Lenin győzelme is volt. A világtörténelem legmélyebb sodrású győztes forradalmát ihlette. Október leszámolt a Romanovokkal és Putyilovokkal, emberré tette a volgai vontatókat. Október létrehozta a világforradalom központját, távlatot adott a gyarmati népek felszabadító mozgalmainak. 1917 óta Október lett a jelszava mindazoknak, akik cselekedni akarnak, akik valóban hisznek az élet megjavíthatóságában. S mégis: mi sem idegenebb Lenintől, mint a himnuszok fortissimói. Majakovszkij megérezte, hogy miközben egyesek Lenin fejére dicsfénykoronát tűznek, „elfedik hatalmas homlokát, az emberit, az igazit, a bölcset". Elfedik a forradalmárt, aki bénító ellentmondások szorításában is szembenézett a valósággal, rendíthetetlenül vállalva elveit, a cselekvés kockázatát; elfedik a gondolkodót, akinél minden megoldás csak új törekvések kiindulópontja, s *minden* cselekedet értelme a szolgálat: a dolgozó emberiség szolgálata.

(1966)

GONDOLAT ÉS CSELEKVÉS

A filozófus Gramsci portréjához

Művei: újságcikkek, töredékek, börtönfüzetek. 2048 oldal jegyzet, reflexiók, vázlatok. Nem hagyott hátra egyetlen monográfiát sem. Nosztalgikus terve, hogy „für ewig" is kellene valamit alkotni – úgy tűnik –, megvalósítatlan maradt. 46 éves korában halt meg, s tudatos életének jelentős részét a tudományos kommunikáció legelemibb lehetőségeitől megfosztva, börtönben töltötte. Három évtizeddel halála után mégis a huszadik századi haladó gondolat egyik reprezentánsaként jellemzik. Börtönfüzeteit az elmúlt fél évtizedben minden világnyelven kiadták.

A töredékek nyers, lényegre törő elemzéseikkel, árnyalatokat és távlatokat egyszerre sejtető reflexióikkal, képgazdagságukkal, szenvedélyes egyéniséget kifejező stílusjegyeikkel valóban lenyűgözik az olvasót. Mégis jogos a kérdés: nem vagyunk-e tanúi és serkentői egy új legenda születésének. Nem túlzott-e a buzgalom – még ha a jellemerőnek és elvhűségnek kívánunk is ily módon adózni –, hogy fragmentekből, rögtönzésekből, időben pontosan nem rögzíthető, s egymásnak látszólag ellentmondó megjegyzésekből egy originális filozófus életművét rekonstruáljuk? Nem több-e hagyatékában az ösztönző kérdés, mint a végérvényes igényű felelet, az ösztönös ráérzés, mint a teoretikus értékű bizonyító érv? Jogunk van-e a torzót egésznek látni, s befejezettként értelmezni azt, ami – az olasz fasizmus kegyetlen börtönviszonyai miatt – befejezetlen maradt?

Az önkényes általánosítás – sokkal inkább, mint más, teljesebb és zártabb életművek esetében – valós lehetőség. Tog-

liatti joggal vitatkozik azokkal, akik *mesterségesen* akarják összefüggésbe hozni az életmű töredékes részeit, „hogy a Füzetekből, ha nem is valamiféle evangéliumot – legalábbis a tökéletes gondolkodónak és a kommunista cselekvés tökéletes példaképének kézikönyvét hámozzák ki".[1] A Gramsci-hagyaték jellege megköveteli a források, inspirációk, összefüggések gondos számbavételét, a börtönkörülmények között elkerülhetetlen fogalmi álcázások megfejtését. A hagyaték feldolgozásának és értelmezésének folyamatában érvényesítenünk kell azokat a módszertani követelményeket, amelyeket Gramsci – más vonatkozásban – oly találóan fogalmazott meg: „ha olyan világnézet születését akarjuk tanulmányozni, amelyet alapítója sohasem fejtett ki módszeresen (s amelynek következetes érvényesítését nem egy bizonyos műben vagy művek sorozatában kell keresni, hanem a koncepció elemeit magában foglaló életmű teljes kifejtésében), azt a legszigorúbb precizitással, tudományos lelkiismeretességgel és tisztességgel lefolytatott filológiai munkának kell megelőznie, amelynek során óvakodni kell bármilyen előzetes ítéletalkotástól vagy állásfoglalástól."[2]

Az ilyen módszeres vizsgálatnak ma még számos akadálya van. Az olasz kiadók több kötetben publikálták Gramsci írásos hagyatékát. E válogatások tematikus jellegűek. Az egyes töredékek keletkezési idejét a kötetek nem minden esetben jelzik, s így épp a legfontosabbat: a szellemi evolúció *pontos* folyamatát nehéz nyomon követni. Különösen ha figyelembe vesszük, hogy maga Gramsci „vulkánikus, vitázó természet", olyan személyiség, „akinek elméleti és gyakorlati tevékenysége elválaszthatatlanul összefonódik, s folytonosan teremtő, állandó mozgásban levő szelleme erőteljesen érzi a könyörtelen és következetes önbírálat szükségességét".[3]

S mégis, mindezen nehézségek ellenére is, a már tisztázott összefüggések és ismert szövegek alapján megállapítható: gondolati hagyatéka *időálló* elemekkel gazdagítja a marxista filozófiai kultúrát. Antonio Gramsci a Lenin halálát követő

korszak egyik legmarkánsabb, legautonómabb marxista filozófusa.

*

Szardínia szigetén született, s itt élte le életének első két évtizedét. Az olasz Dél középkort idéző, fojtogató sötétsége, végzetes nyomora élete első meghatározó élménye. Togliatti szubjektív hangú visszaemlékezésében azt írja, hogy Gramsci már szocialistaként érkezett Torinóba, bár bizonyos, hogy e szocialista meggyőződés sokkal inkább a szárd ifjú ösztönös tiltakozásában s humanista indulataiban leli magyarázatát, mint egy rendszerezett világképben.[4]

Tanulmányi ösztöndíjjal kerül a torinói egyetemre. Kirobbanó tehetsége hamar ráirányítja tanárai figyelmét. Különösen a nyelvészek – Bartoli tanítványa volt – jósoltak számára nagy jövőt. A torinói egyetemen – s általában a tízes évek Olaszországában – igen erőteljes volt az újhegelianizmus hatása. A fiatal Gramsci is vonzásukba kerül. Umberto Cosmo előadásain megismerkedik De Sanctis eszmevilágával, s szorgalmas olvasójává válik a Croce és Gentile által szerkesztett *Criticá*-nak. E vonzalmakat a századelőn Olaszországban uralkodó két ideológia: az arisztoteliánus tomista filozófia konzervatív merevségével s a pozitivizmus empirizmusával, gondolatszegénységével szembeni ellenszenve magyarázza.[5]

Közéleti érdeklődése azonban ezekben az években is meghatározó jellegű. Már egyetemi tanulmányainak első hónapjaiban kapcsolatba kerül torinói munkásszervezetekkel. A gyermekkori élmények impulzív hatása önemésztő szorgalmában nyilvánul meg. Előadásokat hallgat az egyetemen, részt vesz a szocialista párt vitaülésein, különböző munkásegyesületek szervezésében, cikkezik a torinói szocialista lapokba, éjszakánként Fichtét, Hegelt, Spaventát, Marxot olvas. Mint nővérének címzett levelében ez idő tájt írta – talán túlságosan is sokat dolgoztam, többet, mint amennyi erőmből tellett.

Torinót joggal tekintik az olasz ipar fővárosának. E –

már a századelőn is – dinamikusan fejlődő metropolisban Gramsci számára nemcsak a Dél-Olaszországot Északtól elválasztó mély szakadékok válnak érzékelhetővé, de azok az ellentmondások is, amelyek a modern ipari Olaszországot megosztják. További életpályája ezeknek az ellentmondásoknak erőterében alakul: a kérdések, amelyeket fájdalmas szenvedéllyel, a rá jellemző „szent dühvel" önmaga számára feltesz, a kérdőjelek, amelyek a már kialakított álláspont meghaladására késztetik, amelyek meggyőzik a neohegeliánus s később a soreli eszmék erőtlenségéről, e történelmi szituáció alapkérdései.

A világháború az egész nemzetközi munkásmozgalomban új helyzetet teremtett. A fokozódó szociális feszültség, a nacionalizmus erősödő hulláma, a szélsőséges militarista csoportok előtérbe kerülése az olasz szocialista mozgalmakat is választút elé állították. Gramsci félbeszakítja egyetemi tanulmányait, s néhány hónappal Olaszország hadba lépése után az *Il Grido del Popolo* című szocialista hetilap szerkesztője lesz.

Ezekben az években Gramsci már megismerkedik Marx és Labriola jelentősebb munkáival, világképének metamorfózisa azonban még korántsem fejeződött be. Ezt látszik bizonyítani egy 1916-ban *La citta futura* (A jövő városa) címen közreadott gyűjtemény, amelynek előszavában Gramsci az ún. etikus állam kritikai elemzésével egyidejűleg felvázolja a jövő szocialista államának hipotetikus rajzát. Gondolatmenetében a marxi hatások neohegeliánus eszmefuttatásokkal, idealisztikus ábrándokkal társulnak. Politikai cikkei ugyanakkor nézeteinek határozott radikalizálódásáról tanúskodnak. 1917 őszén – nem sokkal a torinói munkások fegyveres felkelésének leverése után, amelynek traumatikus élménye mélyen megrendítette – a torinói szocialista pártszervezet titkára lesz.

1917 októbere Gramsci életében is fordulópontot jelentett. Az *Il Grido del Popoló*-ban a forradalom másnapján üdvözli az orosz Októbert. A cikk – amelyet a cenzúra szinte az első sortól az utolsóig törölt, s amely csak később jelent meg tel-

jes terjedelemben az *Avanti*-ban – körvonalaiban tartalmazza a felismerést, amely utóbb Gramsci világképének egyik sarktételévé válik: Október nemcsak rendkívül fontos politikai tény, de *filozófiai jelentőségű* tett is. A történelmi tények visszautasíthatatlan logikájával bizonyítja a Szocialista Internacionálében uralkodó ökonomizmus társadalomelméletének felszínességét, impotenciáját. Következtetései bizonyos fokig egyoldalúak voltak. Togliatti négy évtized távlatából joggal írta: „E cikk kétségkívül hibás, de igen jellemző a címe: »Forradalom a *Tőke* ellen.« Gramsci nem a marxizmus alapvető tanításaival száll szembe, hiszen ezek az osztályharcot, s ennek következtében a proletárforradalom morfológiai szükségszerűségét hirdették, de igenis szembeszáll Marx *Tőké*-jének elfajult, pozitivista értelmezésével, a lapos ökonomizmussal, a reformisták pedantériájával, az ellenfelek ideológiai csalásaival."[6]

Október Gramsci számára a *cselekvés* programjává válik: tanulságait elemezve az olasz forradalom akcióprogramját kívánja megfogalmazni. A Szocialista Párt firenzei kongresszusán téziseit visszautasítják. E kongresszuson hangzik el először a vád: Gramsci „a determinizmust voluntarizmussal, a materializmust pedig idealizmussal cseréli fel".

Válasza átfogó, konceptuális igényű: „A nagy műveltségű Treves külsőleges sémává alakította át Marx elméletét, természeti törvénnyé, amely végzetszerűen érvényesül, függetlenül az emberek akaratától, valamint azoktól a társadalmi erőktől, amelyeket ez a tevékenység kifejleszt, s amelynek során maga is a haladás tényezőjévé és új termelési formák szükségszerű okává válik. Marx doktrínája ily módon a proletariátus *tétlenségének* doktrínájává szürkül."[7] A filozófiai tudatosság egyre inkább cikkeinek meghatározó mozzanatává válik.

Gramsci egész további gondolati fejlődése szempontjából kulcsjelentőségű az *Ordine Nuovo*[8] alapítása, és aktív részvétele az üzemi munkásbizottságok harcaiban, gyárfoglaló

mozgalmaiban, az első tanácsok alakulásában. Gramsci ebben az időszakban már határozottan arra törekedett, hogy „állami formát" adjon a munkásosztály „társadalmi-történeti tapasztalatainak", akaratát, „uralkodó akarattá" tegye. Az üzemi munkásbizottságokban új „hatalmi minőség" potenciális lehetőségét látta, s teljes egyértelműséggel foglalt állást a munkástanácsok állama, a társadalom szerkezeti átalakítása mellett.[9]

Az *Il Grido del Popoló*-ban és az *Avanti*-ban ezen időszakban megjelent írásai arra engednek következtetni, hogy Gramscit foglalkoztatták a II. Internacionálében folyó viták. Feljegyzéseiből, visszaemlékezéseiből kiderül, hogy ismerte a *Neue Zeit* fontosabb publikációit, Rosa Luxemburg, Kautsky, Plehanov jelentősebb írásait. Felismeri: az olasz szocialisták szindikalizmusa, dialektikával szembeni idegenkedése nem provinciális jelenség, nem kizárólagosan Loria vagy Ferri hatásával magyarázható. Ezekben az években kerülnek először kezébe Lenin elméleti írásai. Togliatti közlése szerint Olaszországban 1917 előtt lényegében ismeretlenek voltak Lenin kéziratai. Első szövegek a forradalmat követően, kivonatos formában, francia újságok és a Max Easman által szerkesztett amerikai folyóirat közvetítésével jutnak el Gramscihoz. 1919 elején publikált Lenin-cikke, amelyben – Togliatti szavai szerint – „Leninnek, a gondolkodónak és politikusnak az alakja csak részben rajzolódik ki"[10] – feltehetően ezekre a forrásokra épül. 1919 tavaszán és őszén azonban már olaszul is hozzáférhetővé válnak Lenin fontosabb elméleti írásai.[11]

1920 őszén forradalmi helyzet alakul ki Olaszországban. A torinói munkások általános sztrájkja, a szeptemberi gyárfoglalások, az 1921 tavaszára átnyúló bér- és sztrájkharcok és azok veresége e forradalmi válság fontosabb állomásai. Gramsci e forradalmi hullámban, a feszültségek végletes fokozódásának időszakában érti meg teljes mélységében az osztályharcok valóságmeghatározó funkcióját, a fegyelmezett, cselekvőképes forradalmi párt nélkülözhetetlenségét, a szubjek-

tív tényezők szerepét az objektív lehetőségek realizálásában.[12] Az események logikája Gramscit és az *Ordine Nouvo*-csoportot szükségszerűen egy olyan párt létrehozására késztette, „amely annak a benső felszabadulási folyamatnak az eszköze és történelmi formája, amelyen keresztül a munkás végrehajtóból kezdeményezővé, tömegből vezetővé és irányítóvá, karból aggyá és akarattá válik". 1921. január 21-én Gramsci és az *Ordine Nouvo*-csoport részvételével megalakul az Olasz Kommunista Párt.

*

Gramsci marxistává válásának folyamata bonyolult, ellentmondásos folyamat. Közel évtizedes evolúció eredményeképpen válnak uralkodóvá gondolkodásában a történelmi materializmus elemei. E folyamat néhány meghatározó összetevőjét korántsem azzal az igénnyel idéztem, hogy akárcsak megközelítő teljességgel felvázoljam Gramsci életpályáját vagy annak egy szakaszát. A történelmi háttér vázlatos rajza mindenekelőtt azt a célt szolgálta, hogy bizonyítsa: Gramsci filozófiai világképe az olasz társadalom fájdalmas ellentéteinek szorításában alakult. Önmaga szüntelen meghaladásának folyamatában életének ezen első fázisában is, egy meghatározott értelemben végig hű maradt önmagához: *forradalmár* volt eszmélésének első pillanatától, a déli és északi plebejus rétegek elkötelezettje. Plebejusként és forradalmárként közeledett Crocéhoz, az újhegeliánusokhoz s később Sorelhoz, s azért is fordult el tőlük, mert éppen az őt nyugtalanító legsúlyosabb társadalmi kérdésekre nem tudtak kielégítő választ adni. S ezért nem azonosult a szocialista teoretikusok pozitivista Marx képével sem, ezért bírálta szenvedélyesen ökonomizmusukat, a társadalmi önmozgásnak a forradalmi erőket tétlenségre kárhoztató tételét. Ezért nem véletlen, hogy későbbi elméleti vizsgálódásainak visszatérő motívuma a forradalmi gyakorlat feltételeinek, hatókörének, „emberi tartalmai-

nak" vizsgálata, a tudatos küzdelem az ökonomizmus különböző alakzataival.

De Gramsci más értelemben is hű maradt ifjúkorához, a lázasan olvasó és kutató egyetemistához: pártvezetőként és a börtön magányában is megőrizte filozofikus látásmódját, azt az igényét, hogy a szellemi élet jelenségeiben felfedje a filozófiai indítékot, a különböző filozófiai iskolák hatását.

*

Minden embernél adottak a tevékenység alapvető és meghatározó formái, vallotta Gramsci, éppen ebben kell keresnünk igazi gondolatait. Bizonyos, hogy életének meghatározó tevékenységi formája a *politika* volt. Togliatti szavaival szólva: a politikában kell keresni életének egységét: ez kiindulópontja és végpontja egyaránt.

A politika Gramsci értelmezésében nem azonos a parlamenti manőverezéssel, a diplomáciai játékszabályokkal, a szónoklás művészetével. „Politizálni számára annyi, mint átalakítani a világot. A politika tartalmazza tehát minden egyes ember valóságos filozófiáját, a politikában van a történelem lényege." A politika ily módon a filozófia megvalósulási szférája.

S a filozófia gramscii attitűdje is a politika oldaláról válik érthetővé. A filozófia a valóság mozgástörvényeinek, a cselekvés feltételeinek tudatosulási szférája, a természet és a társadalom folyamataiba való tevékeny beavatkozás eszköze: a „gyakorlat filozófiája".

Ismeretes, hogy e terminus technicust Gramsci gyakran használja börtönfüzeteiben. Pusztán metaforikus, konspiratív jellegű vagy lényegi összefüggésre utal? Ha meghatározó jelentőségű, nem szorítja-e háttérbe a gondolati elemeket, a megismerést; nem jelentékteleníti-e el az absztrakciós folyamatok és a fogalmi operációk szerepét? Vagy, visszatérve a korábban idézett vádakhoz: nem közelíti-e Gramsci a cselek-

vés aktusának előtérbe állításával valóban a voluntarizmushoz a marxi elméletet?

A század első évtizedeiben a marxista gondolat fejlődésében – kezdetben elmosódottan, az 1905-ös forradalmat követően azonban egyre elhatárolhatóbban – két tendencia nyomvonalai figyelhetők meg. Az ún. ortodoxok, a Szocialista Internacionálé vezető teoretikusai a társadalmi törvényeket mint emberen túli szerkezeteket értelmezték. A társadalom – e törvényektől meghatározottan – olyan önmozgó automatizmus, amelynek minden emberi jelenség csak epifenomenje. Politikai álláspontjuk – híven filozófiai kiindulópontjukhoz, amely egy „békés" kor illúzióit tükrözte – reformista. A forradalmár marxisták – a kibontakozó forradalmi hullám előhírnökei és tudatosítói – mindenekelőtt a „Mi a teendő" kérdésére keresték a választ: a *forradalmi* cselekvés lehetőségeit kutatták. Nem elégedtek meg az absztrakt társadalomrajzzal: azoknak a viszonyoknak elemzésére vállalkoztak, amelyek között harcra kényszerültek. A kemény, sokszor kíméletlen osztályharc feltételei késztetik őket a reformizmus filozófiai alapjainak bírálatára.

Az ortodox irányzaton belül különböző árnyalatokat különböztethetünk meg. Részletes jellemzésük túlmegy e tanulmány keretein. De közös jellemzőjük, hogy idegenkedtek a dialektikától, hogy a forradalmi gyakorlatnak pragmatikus jelentőséget tulajdonítottak, hogy lenyűgöző anyagismeretük s az ökonómiai jelenségek hipertrofikus kezelése ellenére értetlenül vagy közömbösen álltak Marx közgazdasági munkáinak filozófiai tartalmával szemben.[13]

Az ún. ortodox marxizmus, az ökonomizmus ellenpontját Lenin már a századfordulón világosan körvonalazódó történetfilozófiai elvei jelentették. Elméleti munkásságát – szinte az indulat pillanatától – a rendkívül kifinomult dialektikus látásmód, a társadalmi viszonyok dinamikus természete iránti figyelem jellemzi. Lenin valóban nemcsak *magyarázta* a világot. A társadalmi viszonyok, a társadalmi élet különböző

szférái: a gazdaság, a politika, az ideológia számára az emberi *tevékenység* formái, a harc terrénumai voltak. Az imperializmus természetének, az államok, pártok, ideológiák társadalmi funkcióinak elemzése közvetlen a forradalom előkészítését szolgálták. A filozófus Lenint nem lehet a politikustól, a politikust az orosz és világgazdaság értő elemzőjétől elválasztani: Lenin életművében a közgazdasági, filozófiai és politikai kérdésfeltevés szerves egységet alkot. Ezért korántsem véletlen, hogy Lenin elsők között értékelte teljes gazdagságában a marxi közgazdasági oeuvre felbecsülhetetlen filozófiai értékeit.[14]

Gramsci egész tevékenysége Októbert követően e lenini tendenciákhoz kapcsolódik. Számára a cselekvés filozófiája mindenekelőtt a társadalmi harcok objektív feltételeinek tudatosulási szférája: a kollektív cselekvés előfeltétele, eszköze, normája. Filozófiájában a cselekvés objektív és szubjektív elemei fejeződnek ki: a lehetőség, amelyet társadalmi osztályok realizálnak, a szükségszerűség, amely különböző irányba ható erők összeütközésének eredőjeként lesz „konkrét és teljes (integráns) történelemmé". Olyan filozófiai látásmód kialakítására törekedett, amely a társadalmi feltételeket és a cselekvő alanyt, a szükségszerűséget és a szabadságot – nem szüntetve meg az ellentétes pólusok feszültségét, amelyek iránt érzékennyé tették saját ifjúságának kerülő útjai, a forradalmi mozgalmak átélt sikerei és kudarcai – egységükben ragadja meg. A terminológiai megoldások – különösen a húszas évek végén írott feljegyzéseiben – nem mindig pontosak, de a törekvés a társadalmi lét dialektikájának komplex megragadására világosan nyomon követhető.

A megismerés „objektivitásával" foglalkozó töredékében írja: Éppen ezt a pontot szükséges kidolgoznunk, ez azonban csak a felépítmény jelentőségét elemző filozófiai tanítással összhangban lehetséges. „De milyen tartalma lesz ebben az esetben a »monizmus« terminológiájának? Természetesen nem materialista és nem idealista. E terminus az ellentétek egysé-

gét fogja kifejezni a konkrét történelmi aktusban, azaz az emberi tevékenységet (történelmet, szellemet) a maga konkrétságában elszakíthatatlan kapcsolatban a meghatározott módon szervezett (történelmiesített) »anyaggal«, az ember által átalakított természettel. A cselekvés (a gyakorlat, a fejlődés) filozófiája, de nem a »tiszta« cselekvésé, ellenkezőleg, »a nem tisztáé«, a reálisé, a legnyersebb, legköznapibb értelmében e szónak."[15]

Ne tagadjuk: a materializmus fogalmát Gramsci e jegyzetében – még akkor is, ha feltételezzük, hogy az utalás értelemszerűen a mechanikus materializmus álláspontjára vonatkozik – hibásan alkalmazza. Vitatható továbbá, hogy a „kapcsolódások" dialektikus jellegére utalva Gramsci mellőzi az egységen belüli prioritás elemzését. Mégis – a megoldás érdemi része – figyelemre méltóan fejezi ki Gramsci azon törekvését, hogy mind az ökonomizmus, mind az aktivizmus elméleti kiindulópontjait érdemben meghaladja, s az embert mint aktív teremtő lényt a „történelmiesített" anyag dimenzióiban vizsgálja.

*

A társadalmi folyamatok természetének, filozófiai minőségének helyes értelmezése szempontjából elhatároló az *immanencia* fogalma. A történelmi társadalmi mozgás immanenciáját azonban nem a „hagyományos" filozófia fogalmaiból kell levezetnünk: az immanencia és a magában való fogalmának azonosítása az elvont spekuláció, s nem a történelmi vizsgálat irányába orientálja a kutatást. Nem véletlen, hogy azok a materialisták, akik a külső világ objektivitását a noumenek segítségével bizonyítják, az objektivitás jellemzőinek leírásában – akarva-akaratlan – az arisztotelészi-tamási realizmussal rokon álláspontot vallanak. Az immanencia fogalmának tudományos megalapozását – e törekvésekkel ellentétben – a gazdasági-politikai folyamatok konkrét elemzésére kell építenünk.

Gramsci sem a *Gazdasági-Filozófiai kéziratok*-at, sem *A tőke Nyersfogalmazványá*-t nem ismerte. Annál figyelemre méltóbb az a bizonyosság, amellyel Gramsci a marxi immanenciafogalom egyik forrását Ricardo műveiben keresi. Jegyzeteiben visszatérően teszi fel a kérdést: vajon a Ricardo által a közgazdaságtudományba bevezetett új módszertani kánonokat pusztán csak instrumentális értékeknek kell tekinteni (világosabban: a formális logika egy új fejezetének), vagy pedig filozófiai újító jelentősége is volt? A „tendenciatörvény" formális logikai alapelveinek felfedezése, amely arra vezet, hogy tudományosan definiálhatjuk a közgazdaságtan olyan alapvető fogalmait, mint a „homo oeconomicus" vagy a „meghatározott piac", vajon nem ismeretelméleti értékű felfedezés volt-e? Vajon nem éppen egy új immanenciát foglal magában, a szükségszerűségnek és szabadságnak új értelmezését?[16]

Egy 1932. május 30-i keltezésű levelében írja: „Arról szeretnék olvasni, milyen szerepet játszott Ricardo a filozófiatörténet fejlődésében, azaz nemcsak a közgazdaságtanban, ahol szerepe elsődleges jelentőségű? Feltételezhetjük-e, hogy Ricardo jelentősen hatott abba az irányba, hogy a gyakorlat filozófiájának teoretikusai a hegeli filozófia meghaladásának irányába indultak el, kialakítva saját historicizmusuk új elveit, megtisztítva azt a spekulatív logika minden elemétől. Úgy vélem, megkísérelhetnénk ennek bizonyítását, s ezt meg lehet oldani. Én a gazdasági tevékenységnek két alapvető tételéből indulok ki – »meghatározott piac« és a »tendenciatörvény« tételéből, amelyek úgy tűnnek, Ricardo elvei –, s ily módon érvelek: vajon nem ez a két tétel adta meg a lökést, hogy a történelem »immanens« fejlődésének koncepcióját, amelyet a német klasszikus filozófia idealista és spekulatív nyelven fejezett ki, realista, konkrét-történelmi »immanenciává« alakítsák át, amelyben a természettudományok oksági törvényét megtisztítják az őt jellemző mechanizmustól. Az, hogy a klasszikus angol politikai gazdaságtan elősegítette az új filozófia fejlődését – általánosan elismert –, de rendszerint Ri-

cardo értékelméletére vonatkoztatják. Úgy gondolom, tovább kell mennünk, s meg kell vizsgálnunk azt a hatást, amelyet, hogy úgy mondjam szintetikusan, vagyis a világ észlelésére gyakorolt."[17]

A kérdések egész sora vár tanulmányozásra: 1. Össze kell foglalni Ricardo formális-tudományos alapelveit a maguk empirikus, kánonszerű formájukban; 2. Fel kell kutatni ezeknek a ricardói alapelveknek a történelmi eredetét, amelyek magának a közgazdaságtudománynak az eredetével kapcsolatosak, azaz a burzsoáziának mint „konkrétan világi" (az egész világra kiterjedő) osztálynak fejlődésével, következésképpen egy olyan világpiac kialakulásával, amelyben különféle bonyolult mozgások már eléggé összesűrűsödtek ahhoz, hogy ki lehessen emelni belőle, és tanulmányozni lehessen szükségszerű szabályossági törvényeket, azaz tendenciatörvényeket, amelyek nem naturalista értelemben, és nem a spekulatív determinizmus értelmében, hanem „történelmi" értelemben vett törvények, amennyiben kialakul a „meghatározott piac", egy organikusan élő és fejlődési mozgásaiban összefüggő környezet. (A közgazdaságtan e tendenciatörvényeket mint a jelenségek *quantitatív* kifejezéseit vizsgálja; a közgazdaságból az általános történelemre való áttérés során kiegészül a minőség és a minőséggé váló dialektikus mennyiség fogalmával.) 3. Kapcsolatba kell hozni Ricardót Hegellel és Robespierrerel. 4. Meg kell vizsgálni, hogyan jutott el „a gyakorlat filozófiája e három áramlat szintézisétől a transzcendencia és a teológia minden maradványától megtisztított, új immanenciafelfogásig".[18]

Gramsci leveleiből kiderül: mindenekelőtt irodalmat kér, hogy az eredeti forrásokat sokoldalúan tanulmányozhassa; meditációi műhelyjellegűek. Az önmaga számára feltett kérdésekre adott válaszai ily körülmények között is filozófiatörténeti jelentőségűek.

Gramsci természetesen látta Ricardo korlátait. Korántsem akart visszavetíteni életműve olyan tartalmakat, amelyeket a

tudomány későbbi fejlődése hozott felszínre. Jól tudta, hogy Marx nem a politikai gazdaságtan egy variációját képviseli, hanem annak „bírálatát", hogy Marxnál *történelmivé* válik mindaz, ami Ricardónál örök és természeti. Igen meggyőzően tanúsítja ezt egyik legfontosabb feljegyzése, amely *Regolarita e necessita* (Rendszerűség és szükségszerűség) elnevezéssel vált ismertté. Miután újólag hangsúlyozza, hogy e kategóriák Marxnál nem a természettudományokból kölcsönzöttek, hanem a politikai gazdaságtan területén felhalmozott problémacsoportok megoldásával függnek össze, „különösképpen azon forma és metodológia alapján, amelyet a közgazdaságtudomány David Ricardótól kapott" – a következőket írja: „A »determinált piac« koncepciója és ténye, vagyis az a tudományos megállapítás, hogy olyan meghatározó és állandó erők jelentek meg, amelyek működése bizonyos »automatizmussal« megy végbe a történelem folyamán, lehetővé tesz az egyéni kezdeményezések kimenetele szempontjából meghatározott mértékű előrelátást és biztonságot, amennyiben ezeket az erőket felismerték és tudományosan felmérték... A tudós, miután kihangsúlyozta a meghatározó és állandó erőket és ezek spontán automatizmusát (vagyis viszonylagos függetlenségüket az önkényes egyéni és kormánybeavatkozásoktól), feltevésképpen abszolutizálta magát az automatizmust, a pusztán gazdasági tényeket elszigetelte a többé-kevésbé fontos változatoktól, melyekben valójában megjelennek; ok és okozat, feltétel és következmény kapcsolatokat teremtett, és ily módon egy meghatározott társadalom absztrakt sémáját adta, erre a realisztikus és konkrét tudományos konstrukcióra egy új, általánosítottabb absztrakció épült a történelmietlen és általános emberről, absztrakció, mely, úgy tűnik »valódi« közgazdaságtudomány... A politikai gazdaságtan »bírálata« a »meghatározott piac« és »automatizmusának« történelmi voltából indul ki, míg azok, akik tisztán csak közgazdászok, ezeket az elemeket »öröknek«, »természetinek« fogják fel..."[19]

A gazdasági tudományok eredményeinek kritikai-filozófiai elemzése tette lehetővé, hogy Marx feltárja, mit jelent a rendszerűség, a törvény, az automatizmus a történelmi tényekben. A marxi gondolat nem a determinizmus metafizikai törvényének, nem az oksz-erűség általános törvényének felfedezését tű te ki célul. Azt kutatja, hogyan zületnek a *történelmi* folyamatokban erők, amelyek bizonyos *rendszerűséggel* és *automatizmussal* működnek. E törvények nem azonosak a nagy számok törvényeivel, bár összehasonlítási tényezőként a matematikai arányszámok is felhasználhatók. A rendszeresség mélyebb összefüggést fejez ki: a szükségszerű kapcsolódások tendenciáját mind „absztrakt" gondolati, mind „konkrét" történelmi értelemben.

A társadalmi szükségszerűség nem tiszta gazdasági folyamat, hanem a *cselekvés* szociális ösztönzőinek meghatározott együttese. „Akkor létezik szükségszerűség, amikor hatékony és aktív *feltétel* létezik, amelyek felismerése az ember rés-éről cselekvésre késztet, oly módon, hogy konkrét célokat tűz ki a kollektív tudat elé, és olyan meggyőződések és hiedelmek komplexusát alakítja ki, amelyek erősen hatnak, mint például a »néphit«. A *feltételezésben* benne kell lenni a kifejlett vagy fejlődésben levő anyagi körülményeknek, amelyek szükségesek és elegendők a kollektív akarat impulzusának megvalósításához, de az világos, hogy ettől a mennyiségileg kiszámítható »anyagi« feltételtől nem választható el meghatározott kulturális színvonal, vagyis intellektuális cselekmények összessége, és ezektől (mint terméküktől és következményüktől) nem választható el bizonyos parancsoló szenvedélyek és érzelmek komplexusa, amelyeknek van erejük arra, hogy »mindenáron« való cselekvésre késztessenek."[20] Gramsci tehát a szük-égszerűségek természetét elemezve, *együtt* láttatja a cselekvéshez nélkülözhetetlen és elégséges *anyagi* körülményeket és a *„kollektív akaratot"*, amelyek az anyagi feltételekből következő objektív szükségszerűségeket *élő történelemmé* változtatják. S Gramscit éppen az átmenetek érdeklik,

a történelem alkotói feltételei: azok a mechanizmusok, melyek közvetítésével egyes társadalmi osztályok, csoportok – tudatosan vagy ösztönösen – szükségszerűségek hordozóivá válnak, s a szükségszerűségek „az emberre ránehezedő külső erőből – a szabadság eszközévé".

Minden olyan elmélet, amely a társadalmi szükségszerűséget függetleníti az eleven emberi tevékenységtől vagy annak tárgyiasult alakzataitól, fatalistává teszi az embert. A fatalizmusnak azonban több arca van – vonzza a szélsőséges magatartásokat: a hivő türelmességet és a szeszélyt, a bénultságot és a tirannizmus önkényét, az erkölcsi megszállottságot és a célvesztettek gátlástalanságát. A forradalmár Gramsci éppen ezért tartotta károsnak az ökonomizmust – a fetisizmus „marxizált" változatát. Amikor harcban elveszítjük kezdeményezőkészségünket, s ennek eredményeként a vereség korszakába lépünk, a mechanisztikus determinizmus a morális ellenállás, a makacs ellenkezés, tömörülés, a megszállott álhatatosság erőforrásává válik. „Adott pillanatban vereséget szenvedtem, azonban a körülmények észrevétlenül a javunkra dolgoznak stb." A feltételek konkrét elemzése, a vereség tényleges okainak felmérése helyett a fatalizmus illúziókat szül, megnyugtat, lefegyverez, saját cselekvőképtelenségünket a történelem ítéleteként teszi elviselhetővé. A győztesek pszichológiájában mindez visszájára fordul: aki tegnap alárendelt „tárgy" volt, idegen „hatalmak" eszköze, történelmi személyiséggé, az események „urává" válik. S ez esetben a fatalizmus új illúziók szülője. A szélsőségek azonban találkoznak: a „hátország" nélküli előrenyomulás kudarcba torkollik, s a vereséget a tegnapi győzők újra a történelem ítéleteként magyarázzák. A fatalizmus nem egyéb, mint egy öltözet, amelybe a gyöngék az aktív és reális akaratot öltöztetik. Ezért szükséges, hogy feltárjuk a mechanisztikus determinizmus ürességét, amely mint a tömegek naiv filozófiája kétségtelenül magyarázható – s mint ilyen, erősíti is őket –, az értelmiség által végiggondolt és rendszerezett, a filozófia rang-

jára emelt elméletként azonban szükségszerűen ... a passzivitás okává, az idiotikus önelégültség okává válik.

Az ökonomizmus a történelmi jelenségek reális értékelését is megnehezíti. Gramsci igen sokra becsülte Rosa Luxemburgot. E kiváló forradalmár kétségtelenül egyike volt a II. Internacionálé azon vezetőinek, akik a marxi életmű filozófiai összefüggéseit elméleti igénnyel végiggondolták. Rosa Luxemburg életművében azonban ellentmondásosan keveredik a következetes forradalmár cselekvésigénye és a gazdasági folyamatok „automatizmusainak" túlértékelése. *Az általános sztrájk. A párt és a szakszervezetek* című tanulmányáról írja Gramsci: „E munka kísérlet 1905. történelmi tapasztalatainak teoretikus általánosítására. Magán viseli azonban az elhamarkodottság és a felületesség jegyeit. Rosa ugyanis figyelmen kívül hagyja az »önkéntes« és organizátori elemeket, amelyek az események kibontakozását sokkal szélesebb körűen befolyásolták, és a valóságban sokkal nagyobb szerepet játszottak, mint ahogy azt Rosa a reá bizonyos fokig ható »ökonomista« és spontaneitást szuggeráló előítéletek következtében feltételezte."[21]

Különösen túlbecsülte Rosa Luxemburg a ciklikus gazdasági válságok szerepét. Feltételezte, hogy e gazdasági megrázkódtatások oly mértékben lazítják fel a hatalmi állásokat, hogy a győzelem realizálásának szinte spontánul alakulnak ki a feltételei. „A »polgári társadalom« – legalábbis a legfejlettebb államokban – igen bonyolult struktúrává alakult, amely képes kiállni és ellensúlyozni – hosszabb történelmi távon is – a közvetlen gazdasági elem (a válság, a depresszió) katasztrofikus jelentkezéseit."[22] A gazdasági elem túlbecsülése Luxemburgnál is az ökonómiai determinizmus megnyilvánulása volt, amelynek veszélyességét csak fokozta annak feltételezése, hogy e hatások térben és időben rendkívüli gyorsasággal bontakoznak ki. Az ilyen jellegű hipotézisek – szerzőik akarata ellenére – a történelmi miszticizmus forrásává válnak: hitté valamilyen csodatevő erő hatásában. Vereség ese-

tén – a realitásoktól ugyancsak elszakadva – e hit a lemondás, a kiúttalanság pszichózisává alakul át.

Gramsci feljegyzéseiből nyilvánvalóan nem rekonstruálható a marxi társadalmi ontológia egész fogalmi apparátusa. De az idézett gondolattöredékek is bizonyítják a fordulatot a mechanisztikus és pusztán külsődleges koncepciótól az aktív történelemfelfogáshoz. Azt, hogy a II. Internacionálé sok más teoretikusával ellentétben a marxi társadalomfelfogás lényegét ragadta meg: teljes gazdagságában appercipiálta a marxi közgazdaságtan *filozófiai* mélységeit, s azokat úgy értelmezte, mint a társadalom dialektikájának történelmileg konkrét ábrázolását.

A kép vitathatatlanul paradox. A gramscii szövegek elemzése bizonyítja, hogy az ökonomisták – a marxi közgazdaságtan fetisizálása ellenére – kevésbé értették a közgazdasági törvények jelentőségét és gondolati tartalmát, mint a voluntarizmussal vádolt Gramsci. S valóban: Gramsci nem azért hangsúlyozta az emberi gyakorlat központi helyét a marxizmus gondolati rendszerében, mert nem értette a „közgazda" Marxot, hanem mert mélyebben értette, mint az ökonomista propagátorai.

Az immanencia fogalom gramscii értelmezése meggyőzően bizonyítja: a cselekvés Gramsci felfogásában nem egyszerű pszichológiai aktus, nem a szubjektív szellem önkénye, hanem az *objektív* feltételekből következő, s e feltételeket szüntelenül korrigáló, intellektuálisan és emocionálisan színezett *társadalmi* tevékenység. Gramsci nemcsak a filozófia és a politika organikus egységét ismerte fel, de annak is tudatában volt, hogy tudományos politika és bölcselet csak a közgazdasági szféra törvényszerűségeire alapozható. Mert a filozófia és a politika a társadalom ellentmondásainak tudatosulási szférája, s egyben eszköze ezen ellentmondások harc útján való feloldásának: az uralkodó ellentmondások pedig – amelyek egy társadalmi formáció struktúráját meghatározzák – mindig ökonómiaiak. A cselekvés filozófiája ezért organi-

kusan magába ötvözi e három tevékenységi formát. „A gyakorlat filozófiájának origóján ez a három kulturális mozgalom, a klasszikus német filozófia, a klasszikus angol közgazdaságtan, valamint a francia politikai irodalom és gyakorlat áll. De milyen értelemben kell érteni ezt a megállapítást? Úgy, hogy e mozgalmak mindegyike hozzájárult a gyakorlat filozófiája filozófiájának, illetve közgazdaságtanának, illetve politikájának kidolgozásához? Vagy hogy a gyakorlat filozófiája *szintézisbe* hozta a három mozgalmat, azaz a korszak egész kultúráját?... Úgy gondolom, hogy éppen így van. És úgy gondolom, hogy éppen az egységesítő, szintetikus mozzanatot az *új immanencia* fogalomban lehet megragadni..."[23] Gramsci e szintetikus egységet nemcsak történelmileg argumentálta – a gyakorlat filozófiája lényegének tartotta. Ha a tevékenységnek e három neme egyazon világnézet összetevő eleme, teoretikus elveikben szükségszerűen adott a képesség, hogy az egyik átalakuljon a másikká, s a másik összetevő elem specifikus nyelvére lefordítható legyen: egyik tartalmazza a másikat, s valamennyien együtt egységes kört alkossanak.

*

A gondolat és cselekvés egységének deklarálása önmagában nem elhatároló jelentőségű. A legkülönbözőbb indíttatású filozófiák a legeltérőbb tartalommal hirdették a gyakorlat és az elmélet egymásra utaltságát. És ami a figyelemre méltó: a legtalálóbb aforizmákat sokszor a legspekulatívebb gondolkodóknál találhatjuk. Gramsci bizonyításul idézi Szent Tamást: Intellectus speculativus extensione – az elmélet, ha elterjed, gyakorlativá válik; Leibniz aforizmáját, amelyet a tudományra vonatkoztatott: Qua magis speculativa, magis practica – mennél elmélkedőbb, annál gyakorlatibb.

De a gyakorlat, a cselekvés elsődlegességének hangsúlyozása sem minősítő önmagában. Gramsci ezért nem véletlenül állította szembe saját felfogását a pragmatizmus filozófiájá-

val. James és Dewey elméletében a gyakorlat mítosza az elemző, s a valóságot összefüggéseiben vizsgáló elméleti gondolkodás trónfosztásához, az objektív igazságkritériumok megszüntetéséhez vezet. „A legjobb módszer valamilyen elmélet különböző tételeinek megvitatására – írja James – mindenekelőtt azoknak a gyakorlati különbözőségeknek felfedezése, amelyek akkor figyelhetők meg, ha feltételezzük, hogy két lehetséges alternatíva közül az egyik vagy a másik igaznak bizonyul."[24] A pragmatizmus *közvetlenül* kapcsolja össze a gyakorlati hasznosságot és igazságot: a politikát és az elméletet. E feszültségek nélküli egység laposssá, egyoldalúvá teszi az emberi gyakorlatot. „Egy német vagy olasz típusú »individuális« filozófus a »gyakorlathoz« közvetítésekkel kapcsolódik (a közvetítőlánc számos láncszemből áll), a pragmatista közvetlen és egyenes kapcsolatot akar létesíteni; a valóságban azt látjuk, hogy az olasz vagy német típusú filozófus sokkal »gyakorlatibb«, mint a pragmatista, amely a maga ítéleteiben a közvetlen valóságból, gyakran a vulgaritásokból indul ki."[25] A pragmatista ezért törvényszerűen a jelenségek felszínén marad, hiányzik belőle a mélység, az intellektualitás. E filozófia híven tükrözi az angolszász polgári társadalmak sajátos szerkezetét, kulturális fejlődését, szellemi éghajlatát. A pragmatizmus sokkal inkább „ideológiai párt", „a tevékeny emberek clubja" (Rotary Club), az erős emberek gondolati eszköze, mint filozófiai rendszer.

Az elméletnek a gyakorlathoz való áttételek nélküli igazítása azért is problematikus, mert minden tevékenység nem egy, hanem sokféle, intenzitását és tudatosságát tekintve különböző akarat eredménye, amelyek csak a kollektív akarat vonatkozásában egyneműek, s ezért világos – írja Gramsci –, hogy az elmélet, amely megfelel e tevékenységnek, ugyancsak különböző jellegű és nemű meggyőződések és nézőpontok kombinációja. Saját, közel másfél évtizedes forradalmi gyakorlatából jól tudta, hogy az elmélet és gyakorlat *tiszta* egysége absztrakció, hogy a valóságban e tendencia, formáját

és tartalmát tekintve, rendkívül ellentmondásosan realizálódik.

Mi volt hát az értelme Gramsci számára a gondolat és cselekvés egységének? „Ha az elmélet és gyakorlat azonosításának létjogosultsága felvetődik, akkor ilyen értelemben: hogyan építsünk meghatározott gyakorlat alapján egy elméletet, amely a gyakorlat meghatározó elemeivel egybeesve és azonosulva felgyorsítaná az adott történelmi folyamatot, egyneműbbé, következetesebbé, minden elemében hatékonyabbá tenné, azaz maximálisan erősítené a gyakorlatot. Vagy más szóval: ha rendelkezünk valamilyen teoretikus pozícióval – hogyan szervezzük a gyakorlati elemeket, amelyek szükségesek realizálásához."[26] A gyakorlat filozófiája tehát nem nélkülözheti a „teoretikus pozíciót", a „fogalmi megismerést", az absztrakciót, a szabályszerűségek elméleti általánosítását. E teoretikus rendszer azonban nyitott: szüntelenül viszonyítja tételrendszerét a gyakorlat meghatározó elemeihez, a valóság korrekcióit egyre magasabb szinten tudatosítja. A gyakorlat filozófiája lényegéből adódóan *kritikai*. S éppen ebben a kritikai irányultságban ragadható meg az elmélet és gyakorlat egységének pozitív tartalma: a kritika aktusában nyer bizonyítást „a gyakorlat racionalitása és szükségszerűsége, illetve az elmélet realitása és racionalitása".

Az elmélet és gyakorlat kapcsolatának gramscii értelmezése szorosan összefügg a filozófia disciplináris jellegzetességeinek értelmezésével. Gramsci különbséget tett a „filozófusok filozófiája" és meghatározott történelmi korszakok filozófiája között.

Mit értett Gramsci a kor filozófiáján? Egy kor filozófiája – írta – nem egyik vagy másik filozófusnak, egyik vagy másik értelmiségi csoportnak, a néptömegek egyes nagyobb egységeinek a filozófiája, hanem mindezen elemek kombinációja, amely egy meghatározott irányba kulminál, kollektív cselekvési normává válik, azaz konkrét és teljes (integráns) történelemmé lesz. A filozófus konceptuális igénnyel rend-

szerezi az osztály tudatában kialakult amorf képeket, megérzéseket, fogalmi szintre emeli a spontán irányulásokat, megtisztítja a látszatoktól – vagy retrográd filozófiák esetében ideologikusan argumentálja azokat. A hivatásos vagy szakfilozófus nemcsak nagyobb logikai fegyelemmel, összefüggőben és a rendszeresség magasabb fokán „gondolkodik", mint a többi ember, hanem a gondolkodás történetének ismeretében át tudja tekinteni a gondolkodás fejlődése által megtett utat, s képes azon a ponton folytatni a problémák felvetését, amelyre azok az eddigi megoldási kísérletek *maximuma* után eljutottak. A gondolkodás terén ugyanaz a funkciója, mint a különféle tudományok területén a szakembereknek. Mindazonáltal különbség van a szakfilozófus és a többi szakember között: mégpedig az, hogy a szakfilozófus közelebb kerül a többi emberhez, mint más szakemberek. A filozófus karikatúráját éppen az hozta létre, hogy a szakfilozófusból a tudományok más szakembereihez hasonló figurává vált.

A „kor filozófiája" és a filozófusok filozófiájának viszonya az adott osztály vagy társadalom értelmiségének és tömegeinek viszonyával paralel: megfelelő eltolódásokkal e szociológiai realitást tükrözi. A gyakorlat és elmélet egységének teoretikus aspektusa – írta – konkrétan annak a rétegnek a tevékenységében különül el, amely a filozófiai fogalmak végiggondolására specializálta magát.

Az immanenintikus filozófiák gyengéje, hogy „nem tudtak ideológiai egységet létrehozni az alacsony és a magas, az »egyszerű emberek« és az intelligencia között. A nyugati civilizáció történetében ezt a tényt igazolta a reneszánsz és részben a reformáció gyors csődje a római katolikus valláshoz viszonyítva – amelynek ereje abban rejlett, hogy energikusan érzi az egész »vallásos« tömeg doktrinált egységének szükségességét. A gondolati szervesség csak akkor jöhetett volna létre, ha az intelligencia és az egyszerű emberek között meglett volna az egység, azaz ha az intelligencia szer-

vesen ezeknek az egyszerű tömegeknek az intelligenciája lett volna: ha kidolgozta volna és következetessé tette volna azokat az elveket és problémákat, amelyeket a tömeg gyakorlati tevékenységével felvetett, és így kulturális és szociális blokkot hozott volna létre."[27]

A filozófiai mozgalom megkülönböztető sajátja az értelmiség kultúrájának fejlesztése, vagy pedig ellenkezőleg, funkcionálisan az jellemzi, hogy a mindennapi gondolkodás fölött álló, és tudományosan következetes gondolkozás kidolgozásakor sohasem felejt el kapcsolatban maradni az „egyszerű emberekkel", sőt ebben a kapcsolatban találja meg a tanulmányozandó és megoldandó problémák forrását? S Gramsci a feltett kérdésre így válaszol: Egy filozófia csak ennek a kapcsolatnak a következtében válik „történelmivé", tisztul meg az individuális természetű intellektuális elemektől, válik „életté".

A „felsőbbrendű" filozófia és a mindennapi gondolkodás kapcsolatát a *politika* biztosítja. A gyakorlat filozófiája nem arra törekszik, hogy az „egyszerű embereket" megtartsa a mindennapi gondolkodás primitív filozófiájában, hanem arra, hogy az élet magasabb felfogásához vezesse őket. Nem azért hangsúlyozza az értelmiség és az egyszerű emberek közötti kapcsolat szükségességét, hogy korlátozza a tudományos tevékenységet, hanem éppen azért, hogy egy olyan intellektuális-morális blokkot hozzon létre, amely lehetővé teszi a tömegek intellektuális fejlődését.

Az aktív „tömegember" gyakorlatilag tevékenykedik, de elméletileg nincs tisztán tudatában ennek a tevékenységének, amely tulajdonképpen a világ megismerése, amennyiben átalakítja azt. Sőt elméleti tudata történelmileg ellentétben állhat tevékenységével. Majdnem azt mondhatjuk, hogy két elméleti tudata van (vagy ambivalens a tudata). Egy, amely a tevékenységében benne foglalt, amely valóságosan egyesíti társaival a valóság átalakításában, s a felszínen kifejezett vagy verbális, amelyet a múltból örökölt, és kritika nélkül

elfogadott. Saját magunk kritikai megértése – az ambivalencia feloldása – a politikai „hegemóniák", ellentétes irányzatok harcán keresztül megy végbe, először az etika, azután a politika területén, hogy végül eljussunk a valóságra vonatkozó felfogásunk magasabbrendű kidolgozásához. Annak a tudata, hogy egy meghatározott, hegemonikus erő részét képezzük (azaz a politikai tudat), az első fázisa az öntudatnak, melyben végül az elmélet és a gyakorlat egyesül. Tehát az elmélet és gyakorlat egysége nem mechanikus tényállás, hanem történelmi folyamat (ma ún. divenize storico). E folyamatnak van elementáris és kezdetleges fázisa, az éppen csak ösztönös „elkülönülés", „elszakadás", az egymástól való függetlenség irányában. Csak a fejlődés későbbi fázisában jutunk el a következetes és egységes világnézet reális és teljes birtoklásáig. Ezért szükséges annak hangsúlyozása, hogy a hegemónia fogalom történelmi fejlődés, a politikai-gyakorlati mozzanaton kívül *magasfokú filozófiai progressziót* képvisel, mert olyan intellektuális egységet és etikát feltételez és alakít ki szükségszerűen, amely megfelel egy, a mindennapi gondolkodást túlhaladó, *kritikai valóságfelfogásnak.*[28]

Az elmélet és gyakorlat egysége ezért nemcsak ismeretelméleti kérdés: szociológiai feltételei mind a múltat, mind a jövőt tekintve meghatározó jellegűek. „A gondolat organikus jellege", „a kulturális mozgás szilárdsága" csak azon feltételek között valósulhat meg, ha az értelmiség és az „egyszerű emberek" között ugyanolyan egység alakul ki, mint amilyent az elmélet és gyakorlat között feltételezünk.

Az elmélet és gyakorlat egységének történelmi letéteményese a politikai párt. Gramsci e vonatkozásban is hangsúlyozza azt a fontosságot, amellyel a modern világban, a világnézet kidolgozásában és elterjesztésében a politikai pártok rendelkeznek, amennyiben lényegében kidolgozzák az ezeknek megfelelő etikát és politikát, azaz úgy szerepelnek, mint ezeknek a világnézeteknek történelmi kipróbálói. A pártok egyéni válogatást végeznek a cselekvő tömeg körében. Ez a szelek-

ció egyidejűleg megy végbe a gyakorlat és elmélet területén; annál szorosabban kapcsolva az elméletet és gyakorlatot, minél vitálisabban és radikálisabban újító és a régi gondolkodásmódokkal minél antagonisztikusabban szemben álló a szóban forgó világnézet. A pártokra az a feladat vár, hogy „az új, teljes és totális intellektusok létrehozói, azaz az elmélet és gyakorlat reális, történelmi folyamatként értelmezett egyesítésének kohói legyenek". A szelekció elve ezért kulcsjelentőségű, s ezért fontos, hogy a pártot az egyéni csatlakozás elvi alapján, és ne „laburista" módon alakítsuk. A történelem nagy fordulataiban, amikor nem a régi sémák szerinti irányításról van szó, hanem újításról, csak egy olyan elit közvetítésével győzhet a forradalom, „amelyben az emberi tevékenységben bennefoglalt világnézet már bizonyos fokig aktuális, összefüggő és szisztematikus tudattá és pontos, határozott akarattá vált".[29]

Ez az egység a közösségi tulajdon társadalmában is – amely világtörténelmileg először teremti meg a szintézis lehetőségét – csak fokozatosan, katarktikus megrázkódtatások próbáját kiállva valósul meg. Az értelmiség kiválasztódásának és identifikálódásának folyamata „tele van ellentmondásokkal, meghátrálásokkal, visszavonulásokkal, a szétválások és átcsoportosulások mozzanataival".

Az elmélet és gyakorlat egysége összefügg a történetiség következetes érvényesítésével. Azon a felismerésen alapul, hogy minden öröknek és abszolútnak hitt „igazság" gyakorlati eredetű és „ideiglenes" értékű. A gyakorlat filozófiája tudatosan vállalja a historicizmus elméleti következményeit. Vállalja a szkepticizmus vádját s azok rágalmait, akik szívesen állítják szembe az egyénen belül a „tudóst" a „demagóggal", a „filozófust" a „cselekvő emberrel". A történetiség tudatos vállalása azonban még önmagában nem biztosítja a gyakorlat filozófiájában az elmélet és gyakorlat egységét, nem mentesít a doktrinér megmerevedésektől. Éppen, mert a szocializmus realizálódási folyamata ellentmondásos, mert

a szellemi tevékenység a munkamegosztás adott fokán is még elkülönül, a gyakorlat filozófiáját is kísérti a veszély, hogy elszakad a praxistól, „hogy rossz értelemben vett ideológiává válik, azaz örök és abszolút igazságok dogmatikus rendszerévé".[30]

A filozófia nyitottsága azonban nemcsak abban az érzékenységben kell hogy megnyilvánuljon, amellyel az elmélet a társadalmi mozgás új tényeit felfogja és kikristályosítja, hanem abban is, hogy e vonatkozásban az utalások a filozófiai nézetek valamennyi alakzatára vonatkoznak. A filozófia – *valósággá* kell legyen, hogy saját igazságát a társadalmi tettek hatékonyságával bizonyítsa. Mert ha igaz, hogy minden filozófia egy társadalom kifejeződése, akkor – pozitív vagy negatív előjellel – vissza is kell hatnia a társadalomra. Éppen ennek a visszahatásnak a mértéke történelmi jelentőségének legfőbb mutatója. Ez dokumentálja, hogy nem egyéni „agyszüleményekről" van szó, hanem „történelmi tényről".

S e ponton újra eljutunk a filozófia, a gazdaságtan és a politika egymásra utaltságához, amelyben mintegy összegeződnek Gramscinak a gondolat és cselekvés egységével kapcsolatos nézetei. Csak ebben az összefüggésben értelmezhető helyesen Gramsci azon tétele, hogy minden politikai jellegű, még a filozófia vagy a filozófiák is, és az egyetlen „filozófia" a történelem a maga megvalósulásában, vagyis maga az élet.

S ugyancsak ebben az összefüggésben válik érthetővé, miért tartotta Gramsci Októbert a hegemónia elvének, Ilici – Gramsci börtönjegyzeteiben Lenint jelöli e fedőnévvel – által való elméleti kidolgozását és gyakorlati megvalósítását nagy metafizikai eseménynek, miért vallotta, hogy a hegemónia elméleti-gyakorlati elvének is megvan a gnoszeológiai jelentősége, hogy Ilici ténylegesen annyiban vitte előbbre a filozófiának mint filozófiának a fejlődését, amennyiben előmozdította a politikai tan és gyakorlat fejlődését.[31]

*

A Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája, A forradalom és ellenforradalom Németországban, a *Keleti kérdés* kétségtelenül írói remeklések. Gramsci különös rokonszenvét e művek iránt mégsem e tanulmányok stiláris értékei magyarázzák. Marx ezen írásaiban a történelmi harcok a maguk sokszínűségében elevenednek meg: az okok és okozatok bonyolult szövevényében Marx nemcsak a végső – organikus – meghatározókat láttatja, de azokat az esetlegességeket, a hangulati hullámzásokat, illúziókat, politikai ballépéseket is érzékelteti, amelyek az élő történelmet oly „kiszámíthatatlanná", paradoxszá teszik.

Minden átfogó jelentőségű tudományos felfedezés meghatározott módszertani meggondolásokra épül. A kutató tudós legnehezebben megoldható feladatai közé tartozik azoknak az egzakt kísérleti feltételeknek a kialakítása, amelyek között az adott jelenség „tisztán" figyelhető meg, s úgy különíthető el más jelenségektől, hogy saját jellegzetességeit egyben megőrzi. E vizsgálati metódus megtervezése különösen bonyolult a társadalomtudományokban, ahol a kísérletezés lehetőségei eleve korlátozottak. Marx zsenialitásának egyik nagyszerű bizonysága a tőkés formáció elemzésének kísérleti metódusa: az angol fejlődés általános jellemzőit *A tőké*-ben olyan modellé építette, amelyen – minden esetlegességtől, másodlagos októl elvonatkoztatva mutathatók ki a tőkés társadalom meghatározó gazdasági törvényei. A fogalmak, amelyekben e gondolati műveletek eredményei összegeződnek, a társadalmi folyamatok korszerű tudományos elemzésének nélkülözhetetlen eszközei.

A konkrét történelmi valóságot azonban deduktíve nem vezethetjük le *A tőke* modelljéből. Számos Marx követő alapvető tévedése, hogy a Marx által feltárt lényegi összefüggéseket, magas fokú absztrakciókat konkrét történelmi *valóságként* értelmezik. S egyes gondolkodók nemcsak tudományos írásaikban vonatkoztatnak el a „jelenségvilágtól", de politikai terveikben és elhatározásaikban is. Gramsci a kortárs

marxisták egyik legfőbb gyengéjét e deduktív szemléletben látta. Vonzódását Marx történeti munkáihoz éppen az magyarázza, hogy azokban „él" a történelem: „Marx autentikus tanúbizonyságával" cáfolják az ökonomizmus Marx-képét, s igazolják Lenin taktikai és stratégiai elveit. „Ezeknek a műveknek elemzése lehetővé teszi, hogy pontosabban meghatározzuk a marxista történelmi módszertant, megvilágítva és értelmezve az összes többi műveiben elszórt elméleti megállapításait." E művek tanúsítják, „hogy Marx mennyi reális fenntartást érvényesít konkrét kutatásaiban, amelyeknek nem lehetett helyük az általános művekben".[32]

E reális fenntartások nem elvi engedmények, hanem fontos *történetfilozófiai* elvek, amelyek Marx társadalomfelfogásának szerves alkotórészét képezik. A XIX. század derekán még a viszonylag fejlettebb iparral rendelkező országokban is – mint például Franciaországban – jelentős kisárutermelést találunk; a kelet-európai országokban pedig feudális viszonyok uralkodtak. A gazdasági viszonylatok tehát eklektikusan elegyítették a különböző formációk elemeit, s ennek megfelelően a társadalom osztályszerkezete is „többarcú" volt. Ilyen feltételek mellett olyan – a világtörténelmi fejlődés fő vonala szempontjából esetleges – tényezők is befolyásolták az események alakulását, amelyekre Marx *A tőke* elemzésében – az általa felállított elméleti modell jellegéből következően nem tért ki. De e tényeknek, különösen az osztálycsoportosulások, az erők kombinációja, a politikai szövetségek kikristályosodása, a konkrét történelmi realitások elemzése szempontjából elvi jelentőséget tulajdonított.

Marx történeti írásaiban ragyogó elemzések sorával bizonyítja, hogy a politika, „amely esetről esetre az alap fejlődési tendenciáinak a tükröződése", nem mindig képes *realizálni* e tendenciákat – más szóval, „e tendenciákról nem mondható el, hogy szükségképpen meg is kell valósulniuk".[33] Míg *A tőke* elemzéseiben éppen azt helyezi előtérbe, hogy a gazdasági törvények hogyan határozzák meg egy formáció fő

fejlődési vonalait, konkrét történeti munkáiban annak a vázlatát kapjuk, hogy a különböző áttételek következtében a szükségszerűség miért maradhat hosszú időszakon keresztül realizálatlan lehetőség. Marx *A tőké*-ben történelmi korszak egészét elemzi, konkrét történelmi munkáiban a *történelmi idő* sajátlagos jellegét dokumentálja.

A társadalmak fejlődése lehet aritmikus; a visszaesések, megtorpanások időlegesen megállíthatják vagy megfordíthatják az „időt". Ebből következően az alap egy fázisát csak azután lehet konkrétan tanulmányozni, miután „már túljutott egész fejlődési folyamatán, magának a folyamatnak a tartalma alatt csak feltevések formájában, és nyíltan bevallva, hogy feltevésekről van szó". Gramsci elhatárolta magát azoktól a próféciáktól, amelyek Marxra hivatkozva, minden korszakban pontosan előre látják az események jellegét, az „új" győzelmét, akik a bonyolult képleteket, a kibontakozóban levő eseménysorokat egyszerű vonalak segítségével, a politikai 2×2 módszertanával minősítik. Akik nem veszik figyelembe, hogy a lehetőségek realizálását viszonylag hosszú időn keresztül akadályozhatják illúziók, téveszmék, tehetségtelen vezetők vagy tehetséges ellenfelek.

A „mechanikus történelmi materializmus" képviselői, akik a politika minden hullámmozgását közvetlen az alapra vezetik vissza, nem veszik figyelembe, hogy egy meghatározott politikai aktus lehetett *számítási hiba* is az uralkodó osztályok vezetői részéről, s hogy ezt a hibát aztán a történelmi fejlődés az uralkodó osztályok parlamenti és kormányválságain keresztül kijavítja és túlhaladja. A *„hiba"* elve nagyon bonyolult: szó lehet téves számításból eredő egyéni impulzusról vagy meghatározott csoportok, esetleg körök kísérleteinek megnyilvánulásairól, hogy az uralkodó csoporton belül magukhoz ragadják a hegemóniát, és ezek a kísérletek kudarcba is fulladhatnak.

Az elemző gondolatnak az osztályon belüli csoportosulásokat is fel kell mérnie; az egyik csoport erőtlenségéből és

tehetségtelenségéből még nem következtethet az *egész* osztály politikai impotenciájára. A történelem gazdag fordulatokban: a visszavonuló osztályok új garnitúrákat hoznak felszínre, melyeket épp a válság érlel állhatatos, ravasz, cselekvőképes vezetőkké. A gyors előrenyomulás, amelyet végső győzelem reménye éltet, ilyenkor megtorpan, s kiderül, hogy amit a válság utolsó fázisának minősítettek, csak a számítási hibákból adódó rés volt, az új vezetők képesek az erők átcsoportosítására.

Gramsci a marxista politikus nélkülözhetetlen tulajdonságának tartotta e „színező" tényezők: a *konkrét történelmi realitások* alapos ismeretét. Nem azért, hogy alkalmazkodjon e realitásokhoz, hanem azért, hogy e realitások ismeretében *új egyensúlyi viszonyokat* hozzon létre. Marx politikai filozófiája ilyen értelemben a „van" és a „legyen" radikálisan új megoldását képviseli. A marxista politikus „alkotó, teremtő elme, de nem a semmiből alkot valamit – írja Gramsci . . . – A *tényleges valóságra* épít. De mi is ez a tényleges valóság? Valami statikus, mozdulatlan dolog, avagy állandóan mozgásban és egyensúlyváltozásban levő erőviszony? A valóságot átalakító szubjektív erők a valóság szerves részei. A valóságban létező és tevékenykedő erők egyensúlyának létrehozására felhasználni az akaratot, mégpedig arra a meghatározott erőre támaszkodva, amelyet haladónak tartunk, és úgy, hogy felfokozzuk és győzelemre visszük, még mindig azt jelenti, hogy a tényleges valóság talaján mozgunk, de úgy, hogy uraljuk, túlhaladjuk (vagy támogatjuk) azt. Az »aminek lennie kell«, tehát konkrét, sőt, a valóság egyetlen lehetséges történeti és realista értelmezése, az egyetlen tényleges történelem és filozófia, az egyetlen politika".[34]

A hatékony cselekvés nélkülözhetetlen feltétele a helyzet pontos, tárgyilagos, hidegfejű elemzése. Kudarcra ítélt az a vezető, aki saját óhajait, az elérendő eredményt, a lehetséges változásokat valóságként fogja fel, aki saját illúzióinak ködfüggönyén keresztül közelít a valósághoz. Más szóval: a

stratégiai és taktikai tervek csak arra épülhetnek, ami *van:* a valóság megváltoztatásának igénye nem a realitások szeszélyes és önkényes tagadásában, hanem azok cselekvő meghaladásában kell hogy kifejeződjön.

A szituáció tárgyilagos áttekintését szinte szürkehályogként akadályozza az *ellenfél lebecsülésének* pszichózisa. Ez a tulajdonság – írja Gramsci – már önmagában is a kisebbrendűségi érzés bizonyítéka arra nézve, akit hatalmába kerít. Az ilyen ember hajlamos arra, hogy ellenfelét dühödten lekicsinyelje, hogy elhitesse önmagával saját biztos győzelmét. Az ilyen magatartás mélyén homályosan ott lappang az önnön tehetetlenség és gyengeség tudata – amely mintegy önmagát kívánja bátorítani–, de felismerhetők az ilyen magatartásban az önkritika kezdeti jelei is – az önkritikáé, amely mintegy önmaga előtt is szégyenkezik, és amely fél rendszeres következetességgel megnyilatkozni.

Az ilyen vezető a „győzelembe vetett hitet" a győzelem feltételének tekinti, ami még nem lenne baj, ha azt nem értelmezné mechanikusan, és ha az végül is nem válna öncsalássá – annyiban, amennyiben a tömegek és a vezetők közötti kapcsolatot megengedhetetlenül összekuszálja, és a vezető szerepét a legelmaradottabb, legzavarosabb egyszerű közkatona színvonalára szállítja le. A cselekvés pillanatában a vezető joggal próbálkozhat azzal, hogy a közkatonában az ellenfél biztos legyőzésének hitét megalapozza, ám önmaga számára tiszta ítéletet kell alkotnia, és számolnia kell minden lehetőséggel, még a legrosszabbakkal is. Ennek a magatartásnak egyik alkotóeleme mintegy az ópium tulajdonságával bír: mert valójában csak a gyengék ismérve az, hogy belefeledkeznek a fantázia játékaiba, hogy nyitott szemmel arról ábrándoznak, hogy vágyaik a valóság erejével bírnak, és hogy minden a kívánságuk szerint történik majd. Ezért aztán az egyik oldalon csak a tehetetlenséget, az ostobaságot, a barbárságot, a gyávaságot stb. látják meg, míg a másikon csak a jellem és a szellem legmagasabb rendű megnyilvánulásait:

így a harc kimenetele nem lehet kétséges, és szinte már markukban érzik a győzelmet. Ám mind a harc, mind a győzelem csak álom marad.

Ennek a magatartásnak másik vonása az eseményeknek a giccses történelmi festmények és a döntő pillanatokban az eposzi magaslatok szintjén való látása. A valóságban aztán bárhol fogjanak is munkához az ilyen emberek, a nehézségeket rendkívül súlyosnak találják, valójában csak azért, mert konkrétan soha nem gondoltak rájuk; mivel pedig minden tevékenységet a kis dolgokkal kell kezdeni – hiszen a nagy dolog sok kis dologból tevődik össze –, az ilyen kis dolgokat lebecsülik; hiszen jobb az álmodozást folytatni, és a cselekvést a „nagy dolgok" pillanatára várva halogatni.[35]

*

Gramsci politikai teóriájának logikai tengelye a hegemónia elve. A fogalmat különböző vonatkozásokban használja, a megjelölés gondolati tartalma azonban a különböző árnyalatokban azonos csengésű. Gyakran találkozunk a hegemónia fogalmával Lenin életművét összegezően jellemző soraiban, s szinte minden alkalommal visszatér e fogalom, amikor Gramsci a munkásosztály politikai célkitűzéseit, szövetségi politikáját, pártjának jellegét, az államhatalom természetét, a proletárállam funkcionális sajátosságait jellemzi.

A hegemónia elve legszűkebb értelmezésében is túlmutat a szindikalista felfogásokon: a munkásosztályt új egyensúlyi helyzet kialakítására törekvő politikai vezetőerőként jellemzi.

Az új status quo megteremtésének legfontosabb feltétele a forradalmi osztály *párttá* szerveződése, amely a forradalom folyamatában az államot az osztály cselekvésének eszközévé teszi, s ily módon érvényesíti hegemón szerepét az egész társadalomban.

A hegemóniáért folytatott harcban fontos feltétel az *erőviszonyok* pontos felmérése. Az erőviszonyok számos egymásra ható, egymást kiegészítő viszonylatból kombinálódnak.

Gramsci a hegemónia kivívása szempontjából különös jelentőséget tulajdonít a szociális erők, a politikai erők és a katonai erők viszonyának.

A *szociális* erők erőviszonya közvetlen az alap relációit fejezi ki, s ilyen értelemben objektív, a vezetők akaratától független viszonyokat tükröz. E viszonyok jellegzetessége, hogy – mint az egzakt vagy technikai tudományok objektumai – mérhetők. A stratégiai tervek kidolgozása szempontjából meghatározó jelentőségű, hogy az adott országban a nemzetgazdaság mely ágai fejlettek, s hogy ennek megfelelően hogyan stratifikálódik a társadalom: melyek az alapvető osztályok, hogyan módosul ezek belső rétegeződése, milyen mérvű a rétegek mobilitása stb.

A *politikai erőviszony* az egyes osztályok és csoportok mobilitásának, öntudatának, szervezettségének függvénye. Gramsci a politikai viszonyok fejlődésében, az osztállyá szerveződésben – feltehetően a „Mi a teendő" logikáját követve – három fokot különböztet meg: az egyszerű szolidaritást, a gazdasági érdekközösséget s a politikai érdekközösséget. A hegemónia érvényesítése csak a politikai érdekközösség szintjén valósítható meg.

A történelmi valóságban e fokok vertikális és horizontális irányba kereszteződnek, azaz a szociális és gazdasági tevékenységtől függően (horizontálisan), a területtől függően (vertikálisan) különbözőképpen egyesülnek és szétválnak, megtalálva a gazdaságban és politikában a maguk szervezeti kifejeződését. Ugyanakkor az erőviszonyok elemzésénél azt is figyelembe kell venni, hogy a nemzeti államokon belül fennálló politikai erőviszonyokat nemzetközi kapcsolódások módosítják, aminek következtében új, originális, történelmileg konkrét kombinációk jönnek létre. Ennek egyik változata, hogy olyan ideológiák, amelyek fejlettebb országokban alakulnak ki, a még csak csírájában meglevő tendenciákat felerősíthetik, mozgásba hozva és átrendezve politikai csoportosulások korábban hagyományos rendjét. A helyzetet tovább

bonyolítja, hogy számos országban vannak olyan területi egységek, amelyek mind szociális, mind politikai szempontból sajátlagosan strukturáltak, s amelyek az ellentmondások egészen sajátos gócait képezik.

A modern politikai államok története azonban arról tanúskodik, hogy a forradalmi cselekvést a kulminációs pontokon döntően befolyásolják a *katonai erőviszonyok:* a fegyveres felkelők katonai potenciálja, az uralkodó hadsereg demoralizáltsága, a forradalom és ellenforradalom külső katonai szövetségeseinek elhatározottsága, cselekvőkészsége, érdekeltsége stb. A katonai erőviszonyok sem egyneműek. Így különbséget kell tennünk a szűkebb értelemben vett katonai viszonylatok – ezen Gramsci mindenekelőtt a katonai-technikai erőviszonyokat érti – s a katonapolitikai erőviszonyok között, amelyek a realizálható tartalékok, diplomáciai és erkölcsi tényezők bonyolult együttesei.

A szociális, politikai és katonai viszonylatok mindig „érintkeznek", kapcsolatukat azonban látszatok árnyékolják. A forradalmi válságok időszakában az átmenetek plasztikusan érzékelhetővé válnak: a szociális politikai válság megteremti a katonai erőviszonyok radikális megváltoztatásának feltételeit, mozgásba jön, és átstrukturálódik az egész társadalom.

A hegemónia kivívásának feltételei a modern kapitalizmusban nemzetköziek. De éppen október története bizonyította, hogy a világforradalom – az imperializmus egyenlőtlen fejlődése, a kontinensek s az egyes országok eltérő fejlettsége következtében – szakaszosan valósul meg. A forradalom folytonosságát nem a világgazdasági válság permanenciája, nem a forradalmi erők „mozgó háborúja", hanem a nemzetközi munkásmozgalom, a *nemzeti* keretek között kifejlődő szociális, politikai, katonai potenciáljai biztosítják. Gramsci elhatárolta magát Trockij permanens forradalomelméletétől.

Trockij stratégiája a „mozgó háborúk" dinamikájára épült. Figyelmen kívül hagyva a tényleges erőviszonyokat, az 1917 után dominálóvá váló „pozicionális háborúk" jellegzetességeit.

Trockij érzéketlen maradt az egyes országok nemzeti problematikája iránt, amely pedig a forradalom szakaszos fejlődése, a „pozicionális háborúk" időszakában meghatározó jellegű.

Gramsci elméleti hagyatékának egyik legfontosabb eleme: a nemzeti sajátosságok sokoldalú vizsgálata. Annak elemzése, hogy mi a jelentősége, funkcionális szerepe a munkásosztály internacionális feladatainak realizálásában. „A »nemzeti« vonatkozás valójában egy »eredeti«, bizonyos értelemben páratlan kombináció eredménye, amelyet ebben az eredeti és páratlan mivoltában kell megértenünk és felfognunk, ha úrrá akarunk lenni rajta, és irányítani akarjuk. Kétségtelen, hogy a fejlődés a nemzetköziség felé halad, a kiindulópont azonban »nemzeti«, s itt kell kezdeni. De a perspektíva nemzetközi, és nem is lehet más."[36] Akik a nemzeti és internacionális feladatokat nem képesek egységükben látni, tulajdonképpen *cselekvésképtelenek*. A „nem nemzeti" elgondolások (vagyis azok, amelyek nem vonatkoztathatók külön-külön minden egyes országra) tévessége képtelen következményeikből is kitűnik: *passzivitásra és tétlenségre* vezetnek, mégpedig két igen jól megkülönböztethető megnyilvánulási formában. Senki sem gondolt arra, hogy forradalmi megmozdulásokat kellene kezdeményeznie, úgy vélve, hogy ezáltal elszigetelődnék, hanem mindegyik azt várta, hogy majd valamennyien egyszerre fognak megmozdulni, közben pedig senki sem mozdult. A második megnyilvánulási forma talán még az előzőnél is rosszabb, mert valamiféle korszerűtlen és természetellenes „napóleonizmusra" való várakozást jelent.

Gramsci – mint minden kérdésben, e kérdésben is – az elmélet és a valóság érintkezési pontjait kereste. A bolsevikok nemzeti tapasztalatait azért tartotta nemzetközi érvényűnek, mert példát mutattak „terepismeretből", s az orosz fejlődés sajátosságának tanulmányozása után határozták meg cselekvési programjukat. Ha tanulmányozzuk a többségiek erőfeszítéseit 1902-től 1917-ig – írja –, azt látjuk, hogy álláspontjuk

eredetisége éppen abban állott, hogy az internacionalizmust megtisztították a ködös és merőben rossz értelemben vett ideológiai elemektől, hogy aztán realista tartalommal töltsék meg.

Természetes, ha Lenin nem kapcsolja össze az orosz kapitalizmus fejlődési tendenciáinak elemzését az imperializmus analízisével, ha nem érti meg mindenkinél mélyebben az imperializmus ellentmondásaiból következő stratégiai elkötelezettségeket, az orosz forradalom potenciális lehetőségeit sem aknázhatta volna ki világtörténelmi érvénnyel.

Lenin már a világháború alatt felismerte a forradalom egy országban való megkezdésének történelmi lehetőségét és szükségszerűségét, de 1917-ben – a forradalmi válság kezdeti tüneteiből – arra következtetett, hogy az orosz forradalom világforradalomba csap át, s a láncreakciószerűen kibontakozó forradalmak megteremtik a proletariátus nemzetközi hegemóniájának feltételeit. 1920–21-ben Lenin tudomásul veszi, hogy az események alakulása nem igazolja hipotézisét, s a forradalom továbbhullámzása Nyugat-Európában – ahol a kapitalizmus pozíciói időlegesen megerősödtek – új formákat és megoldási módokat alakít ki, s új stratégiai terveket követel. S ez az, aminek megértésére Trockij s követői képtelennek bizonyultak. „Bátran mondhatjuk, hogy Bronstein (Trockij), aki »occidentalistának« mutatkozik, valójában kozmopolita volt, vagyis csak felszínesen nemzeti és felszínesen occidentalista vagy európai. Ilici ellenben mélységesen nemzeti és mélységesen európai volt... Úgy vélem, Ilici jól megértette azt, hogy Keleten 1917-ben (az Októberi forradalomban) győzelmesen alkalmazott mozgó háborúról át kell térni az álló háborúra, amely Nyugaton az egyetlen lehetséges formája a háborúnak... Csakhogy Ilicinek már nem jutott ideje arra, hogy kellőképpen elmélyítse ezt a képletét, de tudatában volt annak, hogy csupán elméletileg mélyíthetné el, holott az alapvető feladat nemzeti jellegű volt, vagyis megkövetelte a terep felderítését."[37]

*

A hegemónia elvének érvényesítése a forradalom győzelme után új gazdaságszerkezetek, államtípus, közéleti mechanizmus és kultúra kialakítását követeli meg. Gramsci tapasztalati anyaga és gondolatai a gazdasági szerkezet jellegzetességeit, az irányítási mechanizmusokat illetően nagyon részlegesek, s kevésbé kísérleltek. Mikor Torinóban széles körűen kibontakoztak a gyárfoglalások, foglalkoztatta Gramscit a gondolat, hogyan lehet a munkásbizottságokon keresztül létrehozni üzemi és területi irányítási rendszereket, s biztosítani „a kommunista gazdasági szervezet önálló fejlődését a Gyári Üzemi Tanácstól a Népgazdasági Felsőbb Tanácsig". Úgy vélte, hogy a Gyári Üzemi Tanács – a politikai hatalom meghódítása után és azt elősegítve – „mint az iparban dolgozó termelők önálló szervezete, a kommunista gazdasági szervezet alapja" lesz.[38] E gondolatai azonban nem kapcsolódnak más elemzéseihez, töredékesek, s nem érintik a tervgazdaság, a gazdasági érdekeltség, az árutermelés és a szociális biztonság bonyolult komplexumát. Gramsci később is, börtönnaplóiban e kérdésre csak esetleges és töredékes utalások formájában tér vissza.

Annál sokoldalúbban foglalkoztatták Gramscit az új állam funkcionális sajátosságai. A politikai szervezet fejlődését azoknak a tartalmaknak a látószögéből vizsgálta, amelyeket az új társadalom fejlődése során realizál: közösségi tulajdon, a kizsákmányolás minden formájának megszüntetése, a termelési anarchia leküzdése, a „gazdaság világa" feletti uralom. A szocializmus ily módon a hegemónia történelmileg új típusának kialakítására hivatott: e hegemónia nem osztályantagonizmusokon alapszik, történelmileg önmaga megszüntetésére törekszik, az uralom eszközéből a *szabadság* eszköze lesz.

Tudatában volt annak, hogy az új gazdasági tartalmak új intézményrendszereket, organizációs formákat követelnek, ugyanakkor feltételezte – s e feltételezésében megerősítették a szovjet állam első tapasztalatai –, hogy az új állam –

legalábbis kezdetben – eszköztárát a már kialakult formákból és metódusokból kénytelen kölcsönözni. A kommunista párt az a szervezeti forma, amely túlmutat a konvencionális kereteken, s amely a társadalom új szükségleteit intézményesítheti.

E funkcióját a párt csak akkor teljesíti, ha a belső felszabadulás eszközévé válik, ha a legszélesebb dolgozó tömegek számára teremti meg a társadalmi jelentőségű tevékenység terrénumát és intézményes formáit. Az üzemben a munkás – írja Gramsci – kizárólagosan végrehajtó funkciót teljesít. A munka és a termelés összfolyamatát nem tekinti át; nem pont, amely mozgásban van, s vonalat alkot; gombostű, amelyet meghatározott pontra kitűznek, és a vonalat számos olyan pont alkotja, amelyet idegen akarat céljai érdekében helyezett el... A kommunista a belső felszabadulás történelmi folyamatának eszköze és formája, amelynek eredményeképpen a munkás *végrehajtóból kezdeményezővé, tömegből vezérévé* válik. A kommunista párt történelmi missziója, hogy minden eseményt sajátos megnyilvánulásaiban, a reális valóság kereteiben mint a *szabadság* fejlődését vizsgálja, mely célokban, intézményekben és formákban jelenik meg, s amelyet nem lehet összekeverni és összehasonlítani (hacsak nem metaforikusan) a múlt történelmi jelenségeinek céljaival, intézményeivel, formáival.[39]

E feladat megvalósítása különös nehézségekkel járt Oroszországban, ahol még elevenen éltek a feudális középkor rekvizítumai. Jól tudta, hogy „egy dolog a kommunista tan, e tant propagáló politikai párt, a munkásosztály, amely tudatosan megtestesíti e tant – s más dolog a hatalmas orosz nép, amely a hosszú és roncsoló háború következtében fáradt és szervezetlen, akit a nyomor a barbárság, az anarchia és a bomlás útvesztőibe taszított".[40] A bolsevikoknak a politikában és a politikai vezetésben történelmileg egyedülálló nagyszerűségét tanúsítja, hogy fel tudták emelni ezt a porban heverő óriást, hogy a forradalom sodrában konkrét dinamikus for-

mát adtak a szervezetlenségnek, a káosznak, egyesíteni tudták a kommunista doktrínát az orosz nép kollektív tudatával.

Az új intézményrendszerek kialakítása azonban még a hatalom megszerzésénél is bonyolultabb és nagyobb nehézségekkel járó feladat, különösen ha figyelembe vesszük, hogy Oroszország ipari potenciálja lényegében megsemmisült, hogy a polgárháború még a meglevő tartalékokat is elpusztította, s hogy a nemzetközi munkásmozgalom a „mozgó háborúról" áttért az „álló háborúra". A „szabadság fejlődése" ilyen körülmények között csak paradoxonokon keresztül realizálódhat: az ellenállás, a megtorpanás nem korlátozódik a „volt" osztályok tagjaira, a dolgozók egyes rétegeit is magával ragadja. A párt magára vállalja a hegemónia érvényesítésének diktatorikus konzekvenciáit. Döntő jelentőségű azonban, hogy a diktatúra érvényesítésének folyamatában a párt szellemisége és tevékenységi formái ne deformálódjanak, hogy a *párt egy pillanatra se szűnjön meg tagjai és a vele szolidárisak számára a szabadság fejlődésének és a belső felszabadulás alapjaként funkcionálni.* A párt által végrehajtott politikai funkciók – írja Gramsci – lehetnek progresszívek és regresszívek: progresszívek, ha arra irányulnak, hogy a törvényesség keretei között tartsák a reakciós erőket, amelyeket megfosztottak a hatalomtól, s hogy az új törvényesség színvonalára emeljék az elmaradott tömegeket; regresszív, ha a történelem élő erőinek elnyomására törekszik, ha meg akarja őrizni az avitt, történelemellenes törvényességet, mely idegen a tömegektől. Megkülönböztető jegye továbbá minden pártnak tevékenységének jellege: ha a párt progresszív, e funkcióját demokratikusan valósítja meg (a demokratikus centralizmus értelmében); ha a párt regresszív, e funkciót bürokratikusan teljesíti (a bürokratikus centralizmus értelmében). E második esetben a párt „nem gondolkodó végrehajtóvá" válik (technikai értelemben), rendőri szervezetté, a „politikai párt elnevezés puszta metaforává lesz, mitologikus jelleget ölt".[41]

A párt kizárólagossága Oroszországban szükségszerű volt, de e kizárólagosság veszélyeket rejtett magában. Gramsci Lenin elévülhetetlen érdemének tartotta, hogy a pártot a legnehezebb időszakokban is a kritika és a fegyelem, a szabadság és a cselekvőképesség állapotában tartotta, hogy szenvedélyes és kíméletet nem ismerő harcot folytatott a pártban jelentkező bürokratikus tendenciák ellen.

Gramsci, a politikai pártok struktúráját elemezve, megkülönböztette a szociális csoportot, amelyet a párt képvisel, a párt tömegeit, a pártbürokráciát és a párt vezető magját. A munkamegosztás történelmileg kialakult sajátosságai indokolják a párthivatalok létezését, de a párt törvényszerűen deformálódik, ha politikai arculatát, iniciatíváit a „büró" szemléletmódja és sajátlagos szükségletei határozzák meg. E probléma a párt alapvető feladatával függ össze, ugyanis a párt azon képességét érinti, „hogy harcoljon a megmerevedés ellen, azon tendenciákkal szemben, amelyek megcsontosodáshoz, anakronizmushoz vezetnek. A pártok azért jönnek létre, s azért formálódnak szervezetté, hogy azokban a történelmi periódusokban, amelyek létfontosságúak osztályuk számára, az események élére álljanak. Azonban nem mindig tudnak az új korszakokhoz, az új feladatokhoz alkalmazkodni. Nem mindig képesek az általános erőviszonyok változásának (s következésképpen saját osztályuk új helyzetének) megfelelően fejlődni egy meghatározott országban és a nemzetközi küzdőtéren. Ezen pártok elemzése során meg kell különböztetni a szociális csoportot, a párt tömegeit, a pártbürokráciát és a párt vezető magját. A pártbürokrácia képezi a legmegcsontosodottabb, legkonzervatívabb erőt, mely ha tömör és szolidáris csoporttá válik, maga számára létezik, s függetlennek érzi magát a párt tömegeitől, a párt végső soron anakronizmussá válik, súlyos válságokban elveszti szociális tartalmát, s egy burokhoz lesz hasonlóvá".[42]

Érthető s a dolgok természetéből következik, hogy e tendenciák ellen legszenvedélyesebben a hatalomra kerülő pro-

letár pártoknak kell harcolniuk, mert rájuk az egész társadalom politikai szervezetének megújítása vár, s a szabadságot az egész dolgozó társadalom számára kell a fejlődés végkonzekvenciájaként intézményesíteniük.

Kérdésfeltevésének megértése szempontjából nagyon fontos – mutat rá Togliatti –, hogy világosnak lás uk: Gramsci, Benedetto Crocétól eltérően, élesen megkülönböztette a szabadság filozófiai fogalmát s a polgári liberalizmus intézményrendszereit. Az egész történelem a szabadság története. A polgári forradalom szabadságot teremt, de már magában is foglalja ennek tagadása elemét is, vagyis azoknak a gazdasági és politikai intézményeknek a kikristályosítását, majd konzerválását, amelyek révén a burzsoázia uralma megvalósul. A szabadság – mint kezdeményezés, *mint alkotó emberi tevékenység* – nem jellemző sajátsága a polgári rendszereknek. Ös zekeverni a liberalizmust, a demokratikus parlamenti rendszert, a hatalom megosztásának rendszerét stb. a filozófiai értelemben vett szabadsággal annyi, mint összekeverni az ideológiát a filozófiával. A croce-i szabadságvallás épp ezért vált kétértelművé, babonává.

Gramsci érvelése az emberi természetre vonatkozó megfontolásokhoz kapcsolódik. Az emberi természet olyan kapcsolatok összessége, amelyek kiterjednek a társadalmi élet minden területére, s azokkal egybeszövődve szabják meg az emberi szabadság korlátait. A gazdaság világa feletti uralom, amely a szocialista társadalom tartalma, a legnehezebben elviselhető korlátokat töri szét, azokat, amelyek az emberek többségét megakadályozzák személyiségük teljes kibontakoztatásában, és ezzel megteszi az első lépést a szabadság világa felé. Az ebbe az irányba való előrehaladás feladatát azonban csak egy olyan mozgás keretében lehet felvetni és megoldani, amely a gazdasági alapból indul ki, s amely ugyanakkor a kollektív akarat kialakulásával és fejlődésével kapcsolatos.[43]

A szociali musnak olyan intézményrendszereket kell tehát kikísérleteznie, amelyek teret nyitnak a kezdeményezésnek, az

alkotó emberi tevékenységnek. A képviseleti rendszer, amelynek kétségkívül vannak pozitív vonatkozásai, e komplex problémát csak részlegesen oldja meg. A szocializmusnak a közvetlen demokrácia és a képviseleti rendszer olyan bonyolult együttesét kell kialakítania, amely a gazdasági egységeket, a területi integrációkat, a munkamegosztásból adódó különbözőségeket, a nemzetségi sajátosságokat egyaránt híven tükrözi, s amelyeknek hatásfokát a bennük – érdekeiknek megfelelően – tevékenykedők szabadságszintje: öntudata és aktivitása határozza meg.

E folyamat az ellentmondások egész sorát tartalmazza. Gramsci ilyen lényeges ellentmondásnak tartotta az új vezetőréteg kialakításának történelmi szükségszerűségét és a bürokrácia újratermelődésének lehetőségét. Nemcsak a párt, de az egész közéleti mechanizmus fejlődésének fontos feltétele a bürokratikus centralizmus tüneteinek radikális leküzdése, a demokratikus centralizmus elveinek érvényre juttatása.

E vonatkozásban tanulságosak Gramscinak a „Cadornizmussal" kapcsolatos megállapításai. Elkerülhetetlenül szükséges – írja Gramsci –, hogy számot vessünk azzal: a vezetőkre és vezetettekre való felosztás (ha a dolgokat olyannak veszik, amilyenek a valóságban) egy adott szociális csoporton belül is – még ha az szociális viszonyait tekintve egynemű is – szüntelenül létezik; bizonyos értelemben azt is mondhatjuk, hogy e felosztás a munkamegosztás következménye, technikai jelenség. E tény – hogy ti. egyazon csoporton belül is fennáll a vezetőkre és vezetettekre való felosztás – szükségessé teszi néhány alapelv meghatározását, mert sokszor éppen ezen a talajon követik el a legsúlyosabb hibákat. Úgy vélik, ha fennáll a szociális érdekközösség, s az elveiket deklarálták, nem szükséges külön ezen elvek „szükségességét" bizonyítani. Sőt, vitathatatlannak tartják (vannak, akiknek ez meggyőződése, s vannak, akik csak e „meggyőződés" jegyében cselekszenek), hogy a támogatás „megjön", még ha nem is kérik, még ha nem is jelölik ki az utat, amelyen előre kell haladnunk. Így

például nehéz leküzdeni a vezetőkre jellemző „cadornizmust", azaz azt a meggyőződést, hogy a dolog megvalósul csak azért, mert a vezetők ésszerűnek és igazságosnak tartják megvalósulását; s ha ez nem történik meg, a felelősséget áthárítják arra, akinek cselekednie „kellett volna" stb. Ugyanígy nehéz leküzdeni azt a beidegzést, hogy nem elég körültekintőek a felesleges áldozatok elkerülésében. Mert ténylegesen mindenki számára ismert, hogy a kollektív cselekvés kudarca nagyrészt azért következik be, mert nem kísérlik meg elkerülni a felesleges áldozatokat, mert figyelmen kívül hagyják mások áldozatait, s mert játszanak idegen életekkel. Ez az elv kiterjesztendő minden cselekedetre, amely áldozatokkal jár. S ezzel összhangban minden kudarc esetében közvetlenül szükséges megtalálnunk azt a vezetőt, aki a vereségért felelősséggel tartozik, a közvetlen felelősséget szem előtt tartva.[44]

A helyes alapelvek körvonalazása azonban nyilvánvalóan csak kiindulópontot jelent: a folyamat pozitív kiteljesedése számos *szociológiai* meghatározó függvénye. Az új társadalomnak – felismerve a szükségszerűségeket – saját hivatalnokrétegének kialakítására kell törekednie, kialakítva a kérdés feltevésének és megoldásának módszerét, a kiválasztás új rendszerét, hivatalnoktípusát stb. A kérdés számos ponton egybeesik az értelmiség problémájával. Másrészt számolni kell azzal a ténnyel, hogy az új társadalom – legalábbis meghatározott ideig – nem hagyhatja figyelmen kívül a hagyományokat, az egzisztáló érdekeket, azaz az átörökölt hivatalnokréteg struktúráját.

Gramsci úgy vélte, hogy „a fizikai és szellemi munka egysége sokkal szorosabb kapcsolat a törvényhozó és a végrehajtó hatalom között (amelynek következtében a választott tisztviselők jobban érdekeltek – függetlenül ellenőrzésüktől – az állami ügyek végrehajtásában), ösztönző motívumok lehetnek az új irányzatok kialakulásában mind az értelmiség, mind a hivatalnokok kérdésének megoldásában".[45]

Elengedhetetlenül szükséges a kérdést az ún. organikus és

demokratikus centralizmus oldaláról is megvizsgálni, vagyis az egész államgépezet strukturálódásával összhangban elemezni. Tanulmányozni kell mindazokat a reális politikai és közgazdasági viszonyokat, amelyeknek megfelelő szervezeti formák, tagozódások az organikus és demokratikus centralizmus különböző alakzataiban kristályosodtak ki, minden területen: az állami életben (unitarizmus, föderáció, föderációk szövetsége, államok föderációja stb); a nemzetközi életben; a politikai és kulturális szervezetekben; szakszervezetek életében; gazdasági szervezetekben; egyugyanazon országban, különböző országokban stb. Az elemzés bizonyítani fogja, hogy az ún. organikus centralizmust pontosabb, ha bürokratikus centralizmusként jelölnék. „Mert az organikus jelleg csak a demokratikus centralizmusra jellemző, amely centralizmus dinamikus, azaz szüntelenül összhangba hozza a szervezetet a valóságos mozgással, összeegyezteti az alulról kibontakozó iniciatívát a felülről jövő utasításokkal, állandóan »beépíti« az apparátus tartópilléreibe a legmélyebb népi rétegekből felszínre kerülő tehetségeket, hogy folyamatosan és rendszeresen biztosítsa a tapasztalatok felhalmozódását. A demokratikus centrali mus »organikus«, mert számba veszi a mozgást, amely a történelmi való ág organikus megjelenése, mert nem csontosodik meg, nem alakul át mechanikusan bürokráciává. Organikus továbbá, mert egyidejűleg figyelembe veszi, mi viszonylagosan állandó és stabil, vagyis számol azzal, ami végső soron egy feltételezhető irányba mozog stb. A stabilitásnak ez az eleme a vezető csoport központi magjának organikus fejlődésében ölt testet – úgy, ahogy ez szűkebb keretek között a párt életében végbemegy. Ha az államban a bürokratikus centrali mus eluralkodik, ez oda vezet, hogy a vezető mag feltelítődvén, szűk klikké válik, amelyik igyekszik tartósítani egoisztikus privilégiumát, irányítva vagy megelőzve az ellenható erők kialakulását még akkor is, ha ezek az erők – természetüknél fogva – egyneműek az uralkodó érdekekkel."[46]

A történelmi elemzés konklúziója: a demokratikus centra-

lizmus a bürokratikus megmerevedés egyetlen hatékony ellenszere. Mert a demokratikus centralizmus olyan elasztikus formulákat ad, amelyek a legkülönbözőbb módon testesülhetnek meg; e formulák annyiban léteznek, amennyiben a szükségletekkel összhangban újraértelmezik s azokhoz alkalmazzák őket. Vagyis e formula megköveteli mindannak tanulmányozását, ami a látszatkülönbözőségekben azonos, s fordítva, ami különböző, sőt ellentmondásos a látszatazonosságokban. E vizsgálódások célja szervezni és szorosan összekapcsolni mindazt, ami hasonló, de oly módon, hogy e kapcsolatok „induktív", gyakorlati, experimentális szükségszerűség legyen, s ne absztrakt, deduktív, racionalista tevékenység eredménye, amely olyannyira jellemzi az „igazi" értelmiségieket (vagy az igazi szamarakat). E vonatkozásnak különös jelentősége van azokban az államokban, amelyek föderatív jellegűek vagy különböző autonóm nemzetiségek szövetségesei, ahol az azonosságok és különbözőségek internacionális és unitárius elemeket fednek el, s ahol ezen „internacionális" és „unitárius" elemek felkutatása a nemzeti és helyi valóságban az egyetlen konkrét politikai cselekvés, az egyetlen hatékony beavatkozás a történelmi folyamatba. A demokratikus centralizmus – az elmélet és gyakorlat, az értelmiség és a néptömegek, a kormányzók és a kormányzottak organikus egységét követeli.

Gramsci természetesen tudatában volt annak, hogy a demokratikus centralizmus történelmi analógjai *feltételesek*, mivel a szocializmus s ennek megfelelőjeként a szocialista állam *új* tartalmakat és osztályviszonylatokat fejez ki. A történelmi tapasztalatok tanulmányozása ennek ellenére tanulságos. A szocialista demokráciában – amelynek osztálytartalma a fejlődés első fázisában a proletariátus hegemóniája – a demokratikus centralizmus „elasztikus formuláit" a pártnak kell érvényesítenie. Ezért feltétele a pártban érvényesülő demokratikus centralizmus a szocialista demokrácia fejlődésének, a pártbürokrácia leküzdése a bürokratikus torzulások megelőzésének.

Gramscinál a hegemónia fogalma lényegileg a diktatúra fogalmával azonos. Pontosabban a hegemóniát az állampolgári társadalomra, a diktatúrát a politikai társadalomban megszilárduló viszonyok jelölésére használja. A megkülönböztetésnek akkor van módszertani jelentősége, ha az ellentétek kiéleződése következtében szakadás keletkezik az állampolgári társadalom és a polgári társadalom között, vagyis olyankor, amikor a történelem nagy forradalmi válságainak egyikével van dolgunk. Ekkor „a politikai társadalom szélsőséges formáját látjuk magunk előtt, amelynek vagy az új ellen vívott harc a célja, s erőszakkal törekszik a megingott rendszer megszilárdítására és konzerválására, vagy pedig – az új kifejeződéseként – harc indul az új fejlődését akadályozó ellenállás legyőzéséért".[47]

A proletariátus hegemóniája az első lépés a „szabályozott társadalom" megalkotásának történelmi folyamatában. Gramsci realizmusát tanúsítja: tudatában volt annak, hogy a gazdaság feletti uralom, a szabadság társadalmi általánosságának megvalósítása évszázadokat igénylő feladat, s hogy a realizáció az ellentmondások új csomópontjainak felismerését és meghaladását követeli meg.

*

Az a megállapítás, hogy az „egész történelem a szabadság története", s hogy a szocializmus a „belső felszabadulás" társadalmi feltételeinek megteremtésére hivatott, Gramsci egész filozófiai gondolatmenete szempontjából meghatározó jelentőségű. Togliatti joggal hangsúlyozta: Gramsci politikai elmélete szorosan kapcsolódik az emberi természetre vonatkozó megfontolásaihoz, s felfogásában a „szabadság mértéke az ember fogalmának tartozéka".

A filozófiai antropológiák, választ keresve a „mi az ember" kérdésén, rendszerint az emberi természet általános meghatározására törekedtek. Egy olyan általános absztrakcióhoz akartak eljutni, amelyből kiindulva minden emberi jelenség

értelmezhető. A közös mozzanatokat kutatták, amelyek az emberi nem egységét magyarázzák. Gramsci e kísérleteket cáfolva hangsúlyozza: a filozófiát nem lehet naturalisztikus antropológiává redukálni: az emberi nem egysége nem biológiai természetéből adódik. A történelemben számottevő emberi különbözőségek nem naturális jellegűek. A „gondolkodási képesség" vagy a „szellem" sem képes egységet létrehozni, s nem ismerhető el egységesítő ténynek. Önmagában a gondolat nem egyesíti vagy megkülönbözteti az embereket, hanem kizárólag az, amit ténylegesen gondolnak.

Marx az ember fogalmát nem általános magyarázó elvnek tekintette; az embert a történelmen keresztül akarta megérteni, azokkal a valóságokkal összhangban, amelyeket az ember megalkotott. Így jutott el zseniális felfedezéséhez; az ember lényege a társadalmi viszonyok összessége. E meghatározás első hallásra egybecseng a „zoon politikon" ismert gondolatával. Marx valóban e tradíciók folytatója: definíciója azonban minőségileg új mozzanatokat tartalmaz, s alapjaiban reformálja meg emberfelfogásunkat.

Marx emberfogalma magában foglalja a levés gondolatát, eredendően *történeti:* „az ember lesz, válik, állandóan változik a társadalmi viszonyok változásával." Tagadja az embert általában, s az ember létét konkrét történelmi csoportok létéhez köti. A valóságban a társadalmi viszonyokat embercsoportok fejezik ki, amelyeknek egysége – lévén ellentétük létük feltétele – dialektikus, s nem formális. *Az ember* annyiban egzisztálhat arisztokrataként, amennyiben mint jobbágy létezik. Ebben az értelemben, írja Gramsci, azt is mondhatjuk, hogy az emberi természet a történelem, feltételezve, hogy a történelemnek „ezt a levés értelmet tulajdonítjuk egy olyan »concordia discors« alakjában, amely nem szakad el az egységtől, hanem önmagában hordja egy lehetséges egység feltételeit; így tehát az emberi természet nem található meg egyetlen egyes emberben sem, csakis az emberi nem egész történetében (és megvan a jelentősége annak a ténynek, hogy

a naturalisztikus »nem« szót használjuk), ugyanakkor az egyes emberekben a többi emberrel való ellentmondás által kidomborított egyes jellegzetességek lelhetők fel".[48]

Az individualista filozófiák az embert úgy tekintik, mint „egyéniségre korlátozott egyént, a szellemet pedig mint ezt az individualitást". A marxista gondolat az egyes emberben is felfedi az *„emberiséget"*. Az embert mint történelmi együttest (blokkot) jellemzi, amely a konkrét személyiségben szintetikusan egyesíti a tiszta individualitást az objektívvel, az anyagival, a tömeg elemeivel (elementi di massa), melyekkel az ember kapcsolatban áll.[49] Ugyanezt a gondolatot egy másik töredékben így variálja: „Az emberiség, amely visszatükröződik minden individualitásban, különféle elemekből tevődik össze: 1. az egyén, 2. a többi ember, 3. a természet. De az egyén nem önmaga ellentéteként lép különféle viszonyokba az emberrel, hanem organikus módon, azaz amennyiben különféle organizmusok része, a legegyszerűbbektől a legbonyolultabbakig. Ugyanígy az ember nem egyszerűen azáltal kerül bizonyos viszonyba a természettel, mert maga is természet, hanem aktív módon, a munka és technika révén."[50]

E „történelmi együttes" nem a külső környezet egyszerű lenyomata, nem statikus. Az ember „aktív viszonyok sorozata", *folyamat*, pontosabban *„tetteinek folyamata"*. Nem elég ismerni a viszonyok szintézisét úgy, ahogy az egy adott időpontban létezik: genetikusan kell tanulmányoznunk. Minden egyén nemcsak a meglevő viszonyok, hanem e viszonyok *történeti folyamatának* együttese, vagyis az egész múlt összefoglalása. A személyiség: a *személyiség története is*. A „múlt": hitek, meggyőződések, érzelmi kötődések forrása. De a múlt mint a személyiség integráns része, nem „halott". Minden történés új értelmet adhat az emlékeknek, átszínezheti azokat érzelmileg; a válságok az egész múltnak új kicsengést adnak. Az ember mint aktív és tudatos lény, ugyanakkor nyitott a jövő felé. A személyiségi viszonyok megkülönböztető sajátja éppen ez a *tudatosság* és *aktivitás*. E viszonyok – írja Gramsci

– mindig: „az egyes emberek róluk alkotott alacsonyabb vagy magasabb megértési fokának felelnek meg. Ezért mondhatjuk: mindenki oly mértékben módosítja és változtatja meg magát, amilyen mértékben módosítja és megváltoztatja mindazon viszonyok egészét, amelyeknek ő maga összecsomósodási pontja."[51]

A marxizmus emberképe korántsem oldja fel az egyént a szocialitásban. A „történelmi együttes" fogalma nem az egyénesítő vonások jelentősége ellen irányul. Sőt, látnunk kell, hogy „azoknak az elemeknek a szintézise, amelyekből képződik az individualitás, mindig egyéni", s hogy éppen a *szintézis* ad megismételhetetlenül individuális jelleget minden személyiségnek. A kérdés lényege azonban nem ez. Azt kell felismernünk, hogy e szintézis „nem tud megvalósulni és fejlődni a *belülről kívülre irányuló* tevékenység nélkül".[52]

E ponton is gazdagabb, mélyebb Gramsci Marx ökonomista interpretátorainál, a „mechanikus történelmi materializmus" képviselőinél: Gramsci az egyén szociális lényegét nem azonosítja az ember társadalmi meghatározottságával. Az interiorizációt, vagyis azt a folyamatot, amelyben a külső társadalmi hatások belső, pszichés jelenséggé alakulnak – a „belülről" „kívülre" irányuló tevékenységgel együtt, azzal összhangban vizsgálja. Az indivíduum síkján is dialektikus egységben láttatja a meghatározottságot és az önteremtést, az elsajátítást és a tárgyiasítást, a tudatot és a tevékenységet, a szabadságot és a szükségszerűséget. Az ember társadalmi meghatározottsága Gramscinál ily módon egyszerre tény és lehetőség: szabadság, amelyet a társadalmi determinánsok függvényeként, azokat módosítva, *maga* realizál. „A lehetőség" a szabadságot jelenti – írja. – A szabadság mértéke az ember fogalmának tartozéka.

Az individuális akarat önmagában nem „történelemalkotó". Közismert, hogy az individuális tevékenység – még akkor is, ha saját viszonyulási rendszerét kívánja módosítani – más emberek tevékenységével érintkezik. Az ember lehetőségeit e

tény nemcsak hogy nem csökkenti, ellenkezőleg, megsokszorozza. Az ember ugyanis tudatosan egyesülhet másokkal céljai megvalósítása érdekében.

Emberképe optimista – természetesen nem a szó kincstári értelmében. Gramscinál az ember ontológiai státuszának nincs tragikus felhangja. „Azt fogják mondani – írja –, hogy amit az egyes ember erejéhez képest változtatni tud, igen csekély. De ez csak bizonyos fokig igaz. Minthogy az ember társulhat mindazokkal, akik ugyanazt a változást akarják, s ha ez a változás ésszerű, az egyes ember nagymértékben megsokszorozhatja önmagát, és sokkal radikálisabb változást érhet el, mint amilyen az első pillantásra lehetségesnek látszik."[53] Az egyes ember ezeken a „társulásokon" keresztül válik az emberi nem organikus részévé, részesévé azoknak az erőfeszítéseknek, amelyek a természettel való „anyagcserét", az emberek közötti viszonyokat újratermelik és módosítják. S Gramsci az embernek a természethez való viszonyát nem redukálja termelő tevékenységre. E viszonyban mindazon erőfeszítések szintetizálódnak, amelyek a természet leigázására irányulnak, s szolgálják az ember uralmát a természeti erők felett, így a „tudományos ismeretek együttesét is, az értelmi eszközöket, a filozófiai tudást".

E ponton érintkezik világosan Gramsci emberképe s a politika, itt válik világossá, mily gazdag történetfilozófiai tartalmat rejtenek Gramscinak az emberi tevékenység explicitásával kapcsolatos gondolatai. „Átalakítani a külső világot annyi, mint önmagunkat erősíteni, önmagunkat fejleszteni. Úgy elképzelni az etikai tökéletesedést, mint tisztán individuális ügyet – illúzió, eltévelyedés. Azoknak az elemeknek a szintézise, amelyekből összetevődik az individualitás, »individuális«, azonban ez a szintézis nem tud megvalósulni és fejlődni a belülről kívülre irányuló tevékenység nélkül, azon tevékenység nélkül, amely megváltoztatja a külső világot, kezdve a természethez fűződő viszonyaikkal, és folytatva az emberekével, akik a társadalmi lépcső különböző fokain helyez-

kednek el, és különböző szociális körökhöz tartoznak – egészen a legáltalánosabb viszonyokig, amelyek az egész emberi nemet érintik. Azt mondhatjuk ezért, hogy az ember politikus, mert »embersége«, »emberi természete« más emberek tudatos irányításában és formálásában valósul meg."[54]

*

Ellenfeleit is lenyűgözi Gramsci irodalmi tevékenységének diapazonja. Az olasz történelem egyik legavatottabb ismerője. Tanulmányai az olasz Dél gazdasági és politikai jellegzetességeiről az egész modern olasz politikai fejlődésre hatással voltak. Foglalkozott a fordizmussal, az amerikanizmus európai elterjedésének okaival, a konformizmus indítékaival, az amerikai és európai értelmiség fejlődési sajátosságaival, Pirandellóval, a futurizmussal... E tanulmányban kísérletet sem teszünk arra, hogy zseniális életművét minden oldalról megjelenítsük. Csak azt kívántam érzékeltetni: a torzó életműből, *a töredékekből korunk egyik legjelentősebb marxista filozófusának életműve rekonstruálható.* Gramsci valóban nem írt monográfiát. De ránk maradt töredékeiben azonos módszertani elvek ismétlődnek, s teszik az elszórt, első pillantásra ellentmondó részleteket logikai egésszé. Gramsci azon marxisták közé tartozott, akik megértették: a filozófia nem puszta kontempláció, hanem a *történelmi gyakorlat* tudatosítása. E felismerés minden kérdésfeltevését sajátos feszültséggel tölti meg.

Gramsci vállalta az októberi forradalom korának problematikáját, egyike volt azoknak, akik a világ megváltoztatása érdekében tudatosították e kor ellentmondásait, akik gyakorlattá tették a filozófiát. De Gramsci ugyanakkor – s ezt is bizonyítani kívántuk – a filozófiatörténeti kultúrát, a valóság fogalmi leírását sem tartotta mellőzhetőnek. A gyakorlat filozófiája nemcsak a *gyakorlat* elsődlegességére, de a gyakorlat problémáinak *filozófiai* feldolgozására utal. Világos – írja –, hogy amikor gyakorlatilag dolgozva alakítjuk a tör-

ténelmet, „implicite" filozófiát is csinálunk, amely akkor válik „explicitté", mikor a filozófusok összefüggően kidolgozzák, felvetődnek a megismerés problémái, melyek „gyakorlati" megoldási formájuk mellett előbb vagy utóbb specialisták munkája révén elméleti formát is kapnak, miután közvetlenül a nép, azaz a történelmi átalakulás gyakorlati mozgatója mindennapi gondolkodásának formájává váltak.[55] Gramsci, embertelenül nehéz körülmények között, elvégezte a maga történelmi küldetését: gondolatai az olasz baloldali tömegek s a legnagyobb olasz párt mindennapi gondolkodásának formájává váltak. A szakemberekre vár az a feladat, hogy azon gondolatait, melyek a töredékekben „elméleti formát kaptak", a történelmiség követelményének érvényt szerezve rendszerezzék, és a XX. századi marxista gondolat integráns részévé tegyék.

(1967)

A TÁRSADALOM SZELLEMI ÉLETÉRŐL

Marx istene az anyag; minden más kísérő tünet, árnyékjelenség, következmény. Röviden így summázható az a Marx-kép, amely – hála az értelmezőknek – a polgári társadalom átlagpolgárában kialakult. A forradalom győzelmét követően módosult a helyzet. Az eszmei hatások furcsa játéka következtében azonban közgondolkodásunkban még ma is viszonylag széleskörűen él az előítélet: a szellem az idealizmusé, a materializmus az anyag hódolója.

Előítélet?! Kétségtelen, a legegyszerűbb, ha a vulgáris anyagiság és a tudományos materializmus azonosítását a polgári magyarázatok rekvizítumának minősítjük, amelyet egyes rétegek gondolatképtelensége, gondolati renyhesége éltet. Bizonyító érveink is vannak. Lapozzuk fel tankönyveinket. Mindegyikben rálelhetünk a fontos fejezetre: társadalmi tudatformák. Olvassuk el figyelmesen érvanyagukat, egybehangzóan bizonyítják: a tudat visszahat a létre, a társadalmi tudatformák viszonylagos önállósággal rendelkeznek. S e könyvekben megtalálhatjuk Engels eligazító gondolatát: „A politikai, jogi, filozófiai, vallási, irodalmi, művészeti stb. fejlődés a gazdasági fejlődésen alapszik. De mindezek hatnak egymásra és a gazdasági alapra is. Nem úgy áll a dolog, hogy a gazdasági helyzet az *egyedül aktív,* az *ok,* minden más pedig csak passzív okozat. Kölcsönhatás megy végbe a gazdasági szükségszerűség alapján, amely *végső fokon* mindig érvényesül."[1] S ha egyesekben mégis az a meggyőződés alakult ki, hogy a marxizmus érzéketlen a szellemi jelenségek iránt,

ellenünkre történt: soha nem tagadtuk a tudatformák aktív szerepét a társadalmi harcokban, a történelmi fejlődésben.

A leegyszerűsítő polgári értelmezések valóban nem azonosíthatók kézikönyveink Marx-portréjával. Az egyik célja a torzítás, a másiké a szolgálat; a polgári magyarázatok egytényezős marxizmusa tudatosan félkarúvá csonkítja a gondolkodó Marxot, a kézikönyvek teljes gazdagságában akarják ábrázolni: népszerűsítik, propagálják a marxi gondolatot.

Az előítéletek makacssága mégis indokolja, hogy feltegyük a kérdést: nem segítik-e továbbélésüket saját felfogásunk gyöngéi, nem őrződtek-e meg korunk marxizmusában – rejtett vagy nyílt formában – az ökonomizmus elemei? S ebben az összefüggésben különösen elgondolkoztatónak tűnnek olyan tények, mint a tudatformák kutatásának évtizedes elmaradása, az etika, esztétika stagnálása a harmincas-ötvenes években. S miért váltak ugyanazon években „elavulttá" egyes kulcsjelentőségű kategóriák, például a hamis tudat, az ideologikus tükrözés, a kultúra? Miért lett a pszichológia és a társadalomlélektan gyanús tudománnyá, miért azonosultak fontos dokumentumokban e diszciplinák az idealizmussal? Miért csak megrövidítve állt az olvasó rendelkezésére Marx *Német ideológiá*-ja?

Az okok, amelyek e jelenségeket magyarázzák, túlmutatnak témakörünkön. De bizonyos, hogy az előítéletek rögzülésében e tények s a hozzájuk tapadó látszatok is szerepet játszottak.

Sztálin halálát követően a helyzet lényegesen megváltozott. Fellendült a tudatformák kutatása, nagyigényű, átfogó jelentőségű esztétikai, etikai monográfiák jelentek meg. Megindult a társadalomlélektani kutatás, széleskörűen hozzáférhetővé váltak a materialista pszichológia eredményei. E folyamat leglényegesebb mozzanata: a viták folyamán a konceptuális kérdések is egyre körvonalazottabban fogalmazódtak meg: újra napirendre került az ökonomizmus bírálata, ponto-

sabban az ökonomista elemek kritikai-önkritikai elemzése *saját* elméleti állásfoglalásainkban.

*

Bár az anyag és tudat filozófiai leírásának is közismertek a nehézségei, mégis bizonyosan határolhatók el az anyagi és tudati jelenségek. Az anyag a külvilág realitása, mindaz, ami érzékelhető, s aminek léte önmagában adott; a tudat e valóság szubjektív tükörképe, az, ami a „fejünkben" van. Vajon elhatárolhatók-e ily módon a társadalmi lét és tudat jelenségei? Mondhatjuk-e, hogy a társadalmi létjelenségek a társadalmi élet realitásai, s a társadalmi tudat e realitások szellemi tükröződése? Ha igen, azonosítható-e a társadalmi lét az anyagiság fogalmával – más szóval egybeesnek-e terjedelemben a társadalmi lét jelenségei és a társadalom anyagi viszonyai?

Lenin az *Empiriokriticizmus*-ban a következőket írja: „A tudat általában visszatükrözi a létet – ez minden materializmus általános tétele. Nem látni e tétel közvetlen és felbonthatatlan kapcsolatát a történelmi materializmus e tételével: a társadalmi tudat visszatükrözi a létet – lehetetlen."[2] Másutt – ugyancsak a Bogdanovval folytatott vitáiban – kiemeli: a társadalmi lét és társadalmi tudat nem azonosak, pontosan ugyanúgy, mint ahogy nem azonos a lét általában és a tudat általában. Lenin e fontos megállapításaiból számos szerző azt a következtetést vonta le, hogy a társadalmi lét és tudat viszonya az anyag és a tudat viszonyával párhuzamos. Gondolatmenetükben a társadalmi létjelenségek azonosultak az anyagi viszonyokkal, az objektív kapcsolatokkal, a társadalmi tudat pedig mint a megismerési folyamatok eredménye, az objektív világ szellemi tükörképe szerepelt.

A mechanizmus oroszországi híveivel vitázva, Lenint az anyag és tudat viszonyának *ismeretelméleti* vonatkozásai foglalkoztatták. Azt kívánta bizonyítani, hogy a képmás *szekundér* jellegű, hogy a tudati jelenségek az *objektív* világ *szub-*

jektív tükörképei. E filozófiai alapigazság vízválasztó a materializmus és idealizmus elhatárolásában. A Marx által végbevitt filozófiai forradalom fontos mozzanata annak bizonyítása, hogy a társadalom szellemi életében – helyes vagy torz formában – az emberek valóságos tevékenysége, reális viszonyaik tükröződnek, hogy az érdekek és szükségletek erőterében – kifejezve, képviselve, megfogalmazva ezeket – módosulnak, változnak a tudati alakzatok, hogy: „a tudat (Bewusstsein) sohasem lehet más, mint a tudatos lét (bewusstes Sein), az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk. Ha az emberek és viszonyaik az egész ideológiában mint valami camera obscurában, fejük tetejére állítva jelennek meg, ez a jelenség éppúgy történelmi életfolyamatukból ered, mint ahogy a recehártyán a tárgyak megfordítása közvetlen fizikai életfolyamatukból."[3] Felfedezésük elméleti és módszertani jelentősége semmit sem vesztett érvényességéből.

Súlyos félreértésekhez vezet azonban, ha a társadalmi lét és tudat viszonyát kizárólagosan ismeretelméleti nézőpontból magyarázzuk, ha figyelmen kívül hagyjuk az ontológiai-szociológiai jellemzőket. Ha egyszerűen az anyag-tudat viszonyának modellje szerint jellemezzük a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyát. Az egyoldalúság ára: a társadalmi létfeltételek és az emberi aktivitás szembeállítása, az „anyagi viszonyok" emberi tartalmainak szem elől tévesztése.

*

A társadalmi lét – bármilyen közvetetté válik is az ember és a természet viszonya – a természettel való kölcsönhatáson alapszik: csak a természettel folytatott anyagcsere biztosítja a társadalmi viszonyok újratermelődését. A társadalom tagjai mint egyedek, biológiai törvények függvényei, születésük, életük és haláluk nem függetleníthető a természet törvényeitől. Az ember és a társadalom a természetből keletkezett, a természet evolúciójának legmagasabbrendű produktuma, az uni-

verzum részeként ezer és ezer szállal kötődik a természethez és annak törvényeihez.

Az emberi társadalommal a létezésnek minőségileg új formája alakult ki, amelyet a korábbi fejlődési fokoktól eltérő, új típusú törvényszerűségek jellemeznek. Minden más élőlény alkalmazkodik a természeti környezethez, biológiai jellemzőinek megfelelően vegetál; az ember saját lehetőségeit nem mint biológiai egyed, hanem mint a *társadalom* tagja realizálja: a munka, a termelés társadalmi folyamata közvetetté tették az ember és a természet viszonyát. Az ember humanizálja a természetet, emberivé tett világban él.

A materialista társadalomfelfogás minden társadalmi jelenséget az emberi *tevékenységből* eredeztet. E tevékenység eredményei *tárgyi alakot öltenek*. A társadalmi fejlődés folytonosságát s egyben a haladás feltételét az biztosítja, hogy minden generáció munkaeszközökben, szellemi fegyverzetben örökül kapja az anyagi és szellemi tevékenység objektiválódott eredményeit – melyek meghatározóak –, s *elsajátítja* azokat. A materialista történelemfelfogás ily módon minden transzcendens tényezőt kikapcsol a társadalmi folyamatok értelmezéséből: az emberi munka szerkezeti sajátosságainak segítségével felfedi a természet és az anyag cseréjének meghatározó vonásait, s az embert a társadalmi folyamatok demiurgoszának tekinti. A társadalmi törvények objektív viszonylatokat fejeznek ki, de ezek a viszonylatok maguk is emberi tevékenység produktumai. A társadalmi lét ontológiai vizsgálata az objektív és szubjektív elemek átmeneteire, kölcsönös feltételezettségére figyelmeztet. A társadalmi törvények *materialista* természetét, *immanenciáját* nem érthetjük meg, ha függetlenítjük azokat az emberi tevékenységtől – az élő és holt munkától, az in actu tevékenységtől, az emberi tevékenység tárgyi alakban tovább élő, a természeti feltételeket módosító eredményeitől.

A társadalmi lét és tudat viszonyának egyszerűen az anyag–tudat viszony párhuzamaként való jellemzése – az elmon-

dottakból következően – egyoldalú. Az anyag filozófiai fogalma a tudattól és az emberi cselekedetektől független valóságra utal, a társadalmi létfolyamatok ezzel szemben elválaszthatatlanok az emberi cselekvéstől, az ember és természet aktív viszonyától. A materialista monizmus követelménye nem arra kötelez, hogy azonosítsuk a természet és a társadalom anyagi realitásait. A monizmus azt a valós összefüggést fejezi ki, hogy a társadalom és az ember tudattalan természeti folyamatok következménye, hogy az ember a természettel kölcsönhatásban, annak univerzális törvényeit maga javára hasznosítva teremti meg a saját világát. Ebben az összefüggésben írta Gramsci a monizmusról: E terminus az ellentétek egységét fejezi ki a konkrét történelmi aktusban, azaz az emberi tevékenységet (történelmet, szellemet) a maga konkrétságában, elszakíthatatlan kapcsolatban a meghatározott módon szervezett (történelmiesített) „anyaggal", az ember által átalakított természettel.

*

A társadalmi anyagi viszonyok prioritása elhatároló jelentőségű. Egyszerű képátvitel azonban nem segít bennünket a kérdés érdemi megoldásában. Az anyagi viszonyok megjelölése nem e viszonyok fizikai anyagszerűségére utal. Ellenkezőleg. E viszonyok *dologi* jellege látszat. Egy elvarázsolt, visszájára fordított, feje tetejére állított világ – írta Marx az árufetisizmusról –, amelyben Monsieur le Capital és Madame le Terre (Tőke úr és Föld úrnő) mint társadalmi jellegzetességek és ugyanakkor közvetlenül mint puszta dolgok kísértenek.[4] Az árutermelés elidegenítő mechanizmusainak következménye, hogy a dologi összefüggések elfedik e viszonyok emberi tartalmait.

Azok, akik a társadalmi viszonyok „rejtélyét" Marx nevében oly módon kívánják megoldani, hogy e viszonyokat függetlenítik az emberi aktivitástól, emberi tartalmaiktól, elfeledkeznek a tőke marxi elemzéséről. Marx valóban bizonyít-

ja, hogy a tőke érték: értéket termelő, értéket halmozó érték; áruk totalitása, amely meghatározott társadalmi szerkezetben a termelés és újratermelés feltételévé válik, körforgást végez, hogy a tőke a termelés és a körforgás folyamatában akkumulálódik stb. Ám semmit nem értettünk meg a tőke marxi jellemzéséből, ha azt nem értjük meg, hogy Marx egész gondolatmenete a tőke *dologi* felfogása ellen irányul, hogy a tőke dologi formái az emberi munka tárgyiasult eredményei, hogy a tőke nem a szociális viszonylatoktól függetleníthető áruhalmaz, pénz, vagyon stb., hanem *történelmileg kialakult és történelmileg megszűnő emberi viszony.*

A társadalom anyagi viszonyai tehát *emberi viszonyok,* az anyagi élet termelésének (Produktion des Materiellen Lebens) történelmileg változó szociális kifejeződései. Olyan szociális kapcsolatok, amelyek közvetlenül épülnek a termelés és újratermelés folyamatába, s annak feltételét képezik. A tulajdonformák, a munka társadalmi szervezete, a város és falu közötti munkamegosztás, a csere és jövedelemelosztás formái az anyagi viszonyok oldalai, amelyek a termelőerők fejlettségi szintjének megfelelően társadalmi-gazdasági alakulatokban szintetizálódnak. Az ember a termelési folyamat nélkülözhetetlen tényezője: a munkaeszköz, a gép–emberi alkotás, csak *emberi közvetítéssel* válik szociális jelenséggé.

Az emberek nem szabadon választják termelőerőiket – „mindegyik nemzedék az előtte járónak a vállán áll" –, a termelés társadalmi formái pedig függvényei a termelőerők fejlettségi szintjének. Ebben a meghatározó értelemben az anyagi viszonyok objektív, szükségszerű vonatkozást fejeznek ki. Minden változás azonban e szférában is emberi cselekedetek és elhatározások következménye. A társadalmi szükségszerűség nem „emberek feletti" misztikus sorsáram, hanem a feltételek realizálására ösztönző impulzus. Gramsci szavaival szólva: Akkor létezik szükségszerűség, amikor hatékony és aktív *feltétel* létezik, amelynek felismerése az ember részéről cselekvésre késztet oly módon, hogy konkrét cé-

lokat tűz ki a kollektív tudat elé. A *feltételezésben* benne kell lennie a kifejlett vagy fejlődésben levő anyagi körülményeknek, amelyek szükségesek és elegendők a kollektív akarat impulzusának megvalósításához, de az világos, hogy ettől a mennyiségileg kiszámítható „anyagi" feltételtől nem választható el bizonyos kulturális színvonal, vagyis az intellektuális cselekmények összessége, és ezektől (mint terméküktől és követelményüktől) nem választható el bizonyos parancsoló szenvedélyek és érzelmek komplexusa, amelyeknek van erejük arra, hogy „mindenáron" való cselekvésre késztessenek. A társadalmi szükségszerűségek természetét elemezve tehát egyidejűleg kell vizsgálnunk a cselekvéshez szükséges és elégséges *anyagi* körülményeket és a *„kollektív akaratot"*, amelyek az anyagi feltételekből következő objektív szükségszerűségeket *élő integráns történelemmé* változtatják.

*

Az anyagi viszonyok helyes értelmezésének kulcsa: az emberi tevékenység történelmileg változó feltételeinek, szerkezeti sajátosságainak elemzése. A tudati-ideológiai viszonyok is csak abban a megközelítésben értelmezhetők helyesen. A scientista, egyoldalúan ismeretelméleti kérdésfeltevés azonban a tudatformák vizsgálatát is leszűkítette: a tudati-ideológiai viszonyokat nem az emberi tevékenység formájaként, hanem kizárólagosan eszmék, képzetek, normák stb. rendszereként jellemezték.

A társadalom szellemi életének ez a felfogásmódja szorosan összefügg a társadalmi viszonylatrendszerek egymásra épülésének *statikus* értelmezésével.

A társadalmat mint szociális viszonyok összességét jellemezzük. E meghatározás érzékletesen fejezi ki: a társadalom nem egymás mellett élő indivíduumok együttese, s hogy Kant híres hasonlata, mely szerint a társadalom erdőhöz hasonlítható – a sok fa egymás melletti létezése teszi a különálló fákat erdővé –, éppen a lényeget, a szociális viszonylatokat

s azok kapcsolódásait nem láttatja. Nem kevésbé mechanikus és megtévesztő azonban, ha a társadalmi viszonyok egymásra épülését a mértani párhuzamoknak megfelelően ábrázoljuk. A szellemi-ideológiai viszonyok *is* az ember egyetemes történelmi-társadalmi tevékenységének mozzanatai, s nem annak paraleljei. A társadalom *folyamat,* a tevékenységek *totalitása:* a világ szellemi elsajátítása e totalitás *integráns* eleme.

A társadalom statikus felfogásában éppen e folyamatok *dinamikus* jellege homályosul el. A viszonylatrendszerek lényegi jellemzőit leíró marxi fogalmak „építőkövekké" válnak, fontos tartalmi összefüggéseket kifejező absztrakciók – például az alap és felépítmény – képi jelzésüknek megfelelő realitásokká alakulnak. Tevékeny oldaluk, vonatkozásuk az emberi praxisra, mint a népballadák egyszerű hősnőjének lelke, beleveszik az „építőkövekbe".

Tanulságos e szempontból Plehanov ötlépcsős társadalomelmélete. Plehanov nemcsak szenvedélyes propagandista, hanem a századvég kiemelkedő intellektusú marxista gondolkodója. Különösen gondolatgazdagok és sokirányúak a társadalmi tudat szerkezetével, fejlődési sajátosságaival kapcsolatos önálló stúdiumai. Statikus társadalomfelfogása, egyoldalú ismeretelméleti látásmódja azonban – ha más módon és más szinten is, mint Lafarguet-nál vagy Cunow-nál – megakadályozzák a kérdés érdemi megoldásában.

„Ha röviden össze akarjuk foglalni – írja Plehanov – Marx és Engels véleményét arról, hogy mi a viszony az immár világhírűvé lett »gazdasági alépítmény« és a nem kevésbé közismert »felépítmény« között, akkor a következő vázlatot kapjuk:

1. *A termelőerők állapota.*
2. A termelőerők által meghatározott *gazdasági viszonyok.*
3. *A társadalmi-politikai rendszer,* amely a gazdasági alapra felépül.
4. A társadalmi ember pszichológiája, amelyet részben köz-

vetlenül a termelés határoz meg, részben az arra felépülő társadalmi-politikai rendszer.

5. A különböző ideológiák, amelyek e pszichológia tulajdonságait tükrözik vissza.

Ez a vázlat elég tág ahhoz, hogy átfogja a társadalmi fejlődés minden »formáját«. Emellett mentes minden eklekticizmustól, amely képtelen túllátni a különböző erők *kölcsönhatásain,* és nem is sejti, hogy a *kölcsönhatás ténye* még nem ad választ az *erők keletkezésének kérdésére.*"[5]

Az idézett ötlépcsős elméletben természetesen nem az a problematikus, hogy érzékletessé teszi az ökonómiai viszonyok prioritását – ez erénye –, s nem is vázlatosságáért marasztalható el: az egyszerűsítések az összefüggések megértését könnyítették. Felfogásának teoretikus alapjai problematikusak, az, ahogy e „lépcsők" egymásra épülnek, s vonatkozásaik az emberi tevékenységre zárójelbe kerülnek. Plehanov oly radikálisan harcol az eklekticizmus ellen – ez a harc önmagában indokolt –, hogy a kölcsönhatásokat is eljelentékteleníti.

Plehanov természetesen explicit formában sehol nem állítja, hogy a felépítményi jelenségek a gazdasági folyamatok passzív, élettelen kísérő jelenségei. Azt sem vitatja, hogy a tudat az ember anyagi-társadalmi tevékenységéből születik, hogy kezdeti fokon az eszméknek, képzetnek, a tudatnak a termelése „közvetlenül bele van szőve az ember anyagi tevékenységébe és az anyagi érintkezésbe, a valóságos élet nyelvébe", hogy a képzetalkotás a gondolkodás fejlődésének e fokán még anyagi magatartásuk közvetlen mozzanata. Plehanov arra is kísérletet tesz, hogy a tudati *változásokat* az emberek tevékenységével összefüggésbe hozza. Mechanikus-statikus társadalomfelfogása azonban – akárhogy is védekezett az eklekticizmus ellen – ellentmondásossá teszi álláspontját. „A társadalom *pszichológiája* alkalmazkodik annak *gazdasági életéhez* – írja Plehanov. – Az adott *gazdasági alapon* végzetszerűen alakul ki az ennek megfelelő *ideológiai felépítmény.* Másrészt azon-

ban az emberek a termelőerők fejlődésének minden egyes újabb lépésével mindennapi gyakorlati tevékenységük során olyan új kölcsönös viszonyok közé kerülnek, amelyek nem állanak összhangban az idejétmúlt termelési viszonyokkal. Ezek az új, korábban nem létezett állapotok visszatükröződnek az emberek pszichológiájában, és nagyon erősen megváltoztatják azt. De milyen irányban változtatják meg? A társadalom egyes tagjai a régi rendszert védelmezik, ezek a maradiság hívei. Mások, mégpedig azok, akiknek szempontjából hátrányos a régi rendszer, a haladásért szállnak síkra: ezek pszichológiája *azoknak a termelési viszonyoknak* irányában *változik, amelyek fel fogják váltani* idővel a régi, *idejemúlt gazdasági viszonyokat*. A pszichológia alkalmazkodása a gazdasági élethez, mint látják, folytatódik, de a gazdasági forradalom *megelőzi* a lassú pszichológiai fejlődést. Amint egyszer a gazdasági forradalom végbement, létrejön a teljes összhang a társadalom pszichológiája és a gazdasági élet között. Akkor az új gazdasági élet talaján bekövetkezik az új pszichológia felvirágzása."[6] E hosszú idézet is szemléletesen mutatja: álláspontja következetlen, történelmietlen. Következetlen, mert ha „végzetszerűen" alakul ki a gazdasági alapon a neki megfelelő ideológiai felépítmény, akkor az ideologikus változás nem lehet a vélemények harcának függvénye. Történelmietlen és illuzorikus, mert egyetlen forradalmat követően sem alakult ki „teljes összhang a társadalom pszichológiája és a gazdasági élet között". Plehanovnak természetesen nem álltak rendelkezésre – legalábbis a mű megírása idején – a szocialista forradalmak tapasztalatai, de a klasszikus angol és francia polgári fejlődés ismeretében is teljesen illuzorikus és megalapozatlan azt állítani, hogy a forradalmat követően „bizonyos időn át *semmi* sem bontja meg" a gazdaság és ideológia összhangját.

A tévedés elméleti gyökere: a történelmi folyamatok dialektikája iránti érzéketlenség. Az emberek gyakorlati tevékenységére való hivatkozás Plehanovnál formális: érdemben

nem vonta le a megfelelő következtetéseket a gyakorlat és tudat korrelációjából. A társadalmi ember pszichológiája, az ideológia a valóság tükörképe, s nem több. Tudatfelfogása a megismerésre és az érzelmek hullámzására korlátozza az ideológiát és pszichológiát. Mindaz, ami az ismeretelmélet és az affektivitás kérdéskörén túl van – hogy ti. a társadalmi tudat a való·ág *gyakorlati-szellemi elsajátításának* eszköze, hogy a tudatformák: politika, a vallás, a művészet, a jog, az erkölcs maguk is *tevékenységi formák*, komplex társadalmi jelenségek, amelyek szervesen ágyazódnak bele az ember társadalmi-történeti tevékenységébe –, elméleti munkásságában hangsúlytalan marad.

A konceptuális tévedések a részletkutatások eredményeit is egyoldalúvá teszik. Közismertek Plehanov érdemei a vallás és a művészetek keletkezésfolyamatainak vizsgálatában. Azonban éppen e területen, ahol eredményei a legszámottevőbbek s elméleti álláspontja a legrészletezettebb, érzékelhetők legerőteljesebben statikus társadalomfelfogásából, scientista ismeretelméleti kérdésfeltevéséből következő gyöngéi.

Plehanov, Tylor kutatásaira támaszkodva, s annak animizmuselméletét felhasználva alakít ki részletesen dokumentált hipotézist a vallás keletkezéséről. E hipotézis lényege: az ember képtelen kiszolgáltatottságának valódi okait érzékelni, fonák módon tükrözi valóságos helyzetét. A „negatív gazdasági alap", az ember kiszolgáltatottsága és erőtlensége vezet a hamis tudati alakzatok kialakulásához. A tételes vallások elemzésében is a racionalisztikus szemléletmód, a gnoszeológia „uralma" jellemzik Plehanovot. Ami hiányzik: az anyagi-társadalmi tevékenység konkrét történelmi formáinak szerkezeti elemzése, a világ vallási „elsajátításának" beleágyazása a társadalom összfolyamataiba. Nem véletlen, hogy azok a valláskutatók, akik a vallás keletkezését vizsgálva túllépnek az emberi megismerés sajátosságainak elemzésén, s nem elégszenek meg a „negatív gazdasági alapra" való hivatkozással, a vallás genezisének sokkal megalapozottabb hipotéziséhez jut-

nak el. Hadd hivatkozzam Levada előfeltevéseire. Az emberi tevékenység primitív formáit elemezve megállapítja: a primitív társadalmakban az ember munkatevékenysége tagolatlanul s megkülönböztethetetlenül olvad össze a munka tárgyával. A munkatevékenységnek ez a meghatározó szerkezeti és funkcionális sajátossága eredményezi a társadalmi-emberi attribútumok kivetítését a külvilágra. A másik, a primitív nemzetségi-törzsi társadalmak viszonylatrendszereiből következő ontológiai-szociológiai mozzanat: az emberi egyed és a közösség (nembeliség) differenciálatlan egysége. Ez a hagyományoknak a konkrét tapasztalás feletti uralmát eredményezi. A társadalmi normák tabuk rendszerében testesülnek meg. A mágia „tagolatlan kultuszát" Levada ily módon vezeti le az emberi tevékenység és közösség tagolatlanságából, s mutatja ki az emberi tevékenység reális formái és a világ illuzorikus elsajátítása közötti konkrét történeti összefüggést.[7]

A művészet keletkezésének plehanovi hipotézise – amely különösen gazdagon dokumentált – hasonló egyoldalúságokban szenved. Példaként csak egy részletkérdésre kívánok utalni: Plehanovnak az esztétikai ízlés kialakulásával kapcsolatos fejtegetéseire. Plehanov természetesen kritikusan ítéli meg a szépérzéknek az örök emberi természetből való származtatását. Ugyanakkor Darwin hatására posztulálja az emberi természetnek olyan, már az állatnál is meglevő tulajdonságait, amelyek az esztétikai ízlés előalakjai. „Az emberre éppúgy, mint sok állatra, jellemző a szépérzék, vagyis megvan az a képessége, hogy bizonyos dolgok vagy jelenségek hatására különleges esztétikai élvezetet érezzen. De hogy milyen dolgok és jelenségek nyújtanak neki ilyen élvezetet, az azoktól a körülményektől függ, amelyek hatása alatt nevelkedik, él, tevékenykedik. *Az ember természetéből következik, hogy esztétikai ízlése és fogalmai lehetnek. Az embert körülvevő feltételektől függ, hogy ez a lehetőség valósággá válik-e;* ezek a feltételek magyarázzák meg, hogy az adott közösségi ember (vagyis az adott közösség, az adott nép, az adott osz-

tály) *éppen ilyen* esztétikai fogalmakkal és ízléssel rendelkezik, *nem pedig másmilyennel.*"[8] Figyelemre méltó, hogy Kautsky az erkölcsi érzék természetét és társadalmi vonatkozásait illetően – elméleti előfeltevésekből kiindulva – hasonló következtetésekre jut.

Nem kétséges: az ember szépérzékének vannak „természeti" előzményei. Az emberi pszichikum neoformátumai, amelyeket születésekor „készen kap", évmilliárdok biológiai evolúcióját őrzik: e struktúrák az emberi szépérzék kialakulásának biológiai-fiziológiai előfeltételei. A szépérzék „társadalmisága" azonban nem külsődlegesen épül rá a természeti előfeltételekre: az emberi természet, s így a szépérzék is az ember tevékenységében, annak produktumaként alakul ki és gazdagodik. Marx szavaival szólva: „csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagsága által képződik ki, és részben csak ezzel jön létre a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránt fogékony szem, egyszóval emberi élvezetekre képes *érzékek*, olyan érzékek, amelyek *emberi* lényegi erőkként igazolódnak. Mert nemcsak az öt érzék, hanem az úgynevezett szellemi érzékek, a gyakorlati érzékek is (akarat, szeretet stb.), egyszóval az *emberi* érzék, az érzékek emberi volta csak a *maga* tárgyának létezése, az *emberiesült* (Vermenschlichte) természet által van. Az öt érzék *kiképződése* (Bildung) az egész eddigi világtörténelemnek munkája".[9] A szépérzék fejlődése ennek az univerzális fejlődésnek mozzanata. Minél sokoldalúbbá válik az ember tevékenysége, a felismert viszonylatok és tárgyak annál gazdagabb köre integrálódik a tudatba. Az emberi tudat univerzális nyitottsága, a „gazdag és sokoldalú, minden érzésében és érzékében mély ember" kifejlődésének feltétele. E fejlődés fontos állomása: az anyagi-gyakorlati és ideális-tudati tevékenység differenciálódása. E folyamat elhatároló mozzanata vallási, művészi, tudományos tevékenység specifikus formáinak kialakulása. E tevékenységi formák új szellemi képességek és szükségletek kialakulását vonják maguk után.

A szépérzék keletkezésének tudományos elmélete tehát nem a természeti és társadalmi elemek dualisztikus társítását, Darwin és Marx elegyítését követeli, hanem annak konkrét történeti elemzését, hogy az együttes tevékenység emberi formái hogyan humanizálják az állatvilágból kiemelkedő homo sapiens ösztön- és érzelemvilágát, hogyan adnak annak emberi karaktert.

*

Plehanov elméleti munkásságának értékelése – legalábbis a társadalmi tudat folyamatainak értelmezése szempontjából – nehezen nélkülözhető. Plehanov Sztálin életének utolsó évtizedeiben mellőzött filozófus volt. Neve szerepelt ugyan a párttörténetben, s időszakonként egyes műveit is kiadták, lényegében azonban nem jelentőségének megfelelően esett szó róla: háttérbe szorult. Így „feledésbe merültek" a társadalmi tudattal kapcsolatos originális fejtegetései is. A társadalom pszichológiai folyamatainak plehanovi jellemzése pedig egyenesen a tabu témák közé tartozott.

Sztálin halálát követően újra kiadták Plehanov filozófiai írásainak több kötetes gyűjteményét. E gazdag válogatás ismét ráirányította a figyelmet: a publikációkban egyre visszatérőbben szerepeltek gondolatai. Nem ok nélkül. Tudatfelfogása sokoldalúan dokumentált, gondolatgazdag. Társadalompszichológiával kapcsolatos fejtegetései lehetőséget adtak a társadalmi tudat rétegezettebb, árnyaltabb elemzésére. Elemzőkészsége, irodalmi műveltsége, jártassága a történelem-, régészet-, néprajztudományokban igényességre nevelt. A Plehanov-reneszánsznak azonban vannak árnyoldalai is.

Bármily ellentmondásosan hangzik: ugyanaz a Plehanov, akit a dogmatizmus mellőzött, s akit egyes monográfiaírók a társadalmi tudat doktrinér értelmezői elleni szellemi fegyvernek tekintettek, volt a doktrinérség egyik megnevezetlen kútforrása, szellemi őse. Bizonyos folyamatokat valóban árnyaltabban elemez, koncepciójának lényege azonban mechanisz-

tikus, s éppen ez a mechanisztikus mozzanat őrződött meg s vált uralkodóvá a dogmatizmus tudatfelfogásában.

Mert a társadalmi tudat dogmatikus megítélése nem a harmincas években vette kezdetét, már a II. Internacionálé egyes teoretikusait is jellemzi. S nemcsak Bernstejnt és körét. Ha álcázottabban is, az ökonomizmus elemei Plehanovnál, Kautskynál, Mehringnél is megtalálhatók. Igaz, bírálták Bernstejnt, az ökonomizmus nyílt jelentkezéseit, kritikájuk azonban nem volt következetes, nem a lényegre irányult. Az ösztönös folyamatokat ők is túlbecsülték, az objektív és szubjektív elemek dialektikáját nem érzékelték, vagy elvi megfontolásokból mellőzték elemzéseikben.

Mert Plehanov, minden érdeme ellenére, a II. Internacionálé jellegzetes képviselője, aki talán csak abban különbözik a II. Internacionálé más teoretikusaitól, hogy filozofikusabb, filozófiai következtetései végiggondoltabbak. Ám vannak lényeges azonosságok, melyeket részben szociális okok, részben közös elméleti kiindulópontok magyaráznak. Ami a társadalmi okokat illeti: Plehanov, aki sokkal inkább volt nyugat-európai, mint orosz, a munkásmozgalom fejlődésének egy viszonylag békésebb korszakához kapcsolódott. E korszak szellemisége a II. Internacionálé teoretikusainak statikus társadalomképében áttételeződik. A békés, parlamentáris fejlődés illúziói nyomot hagytak elméleti állásfoglalásaikban. Ami a teoretikus kiindulópontokat illeti: Plehanov – bár sokoldalúan tanulmányozta, és jelentőségét is hangsúlyozta – soha nem értette meg – a II. Internacionálé más teoretikusaihoz hasonlóan – Hegelt, különösen a *Szellem fenomenológiája* Hegelét. A francia materializmus került egész gondolkodásának logikai tengelyébe, s bár Marxra hivatkozva bírálja mechanisztikus társadalomfelfogásukat, mégis foglyuk maradt: az ember és környezet viszonyának értelmezésében ő sem lépte át Holbach és Helvetius „bűvös körét". Kritikájában nem tudott érvényt szerezni Marx tézisének: „minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva)

az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi* tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektíven", hogy „a körülmények változtatásának és az emberi tevékenységnek vagy önmegváltoztatásnak egybeesését csak mint *forradalmi gyakorlatot* lehet felfogni és racionálisan megérteni", hogy „minden társadalmi élet lényegileg *gyakorlati*. Mindazok a misztériumok, amelyek az elméletet miszticizmusra indítják, az emberi gyakorlatban és e gyakorlat megértésében találják racionális megoldásukat".[10] E kiindulópontok magyarázzák, miért nem értette – érthette – meg Plehanov a politikai cselekvés, az ideológiai tudatosság valóságos szerepét.

Idéztük Plehanov ötlépcsős társadalomelméletét. Ebből kiderül, hogy az ideológiát a pszichológia kikristályosodásának tekinti: „a különböző ideológiák a pszichológia tulajdonságait tükrözik vissza." E gondolatot Plehanov több más cikkében részletezi. Gorkij *Ellenségek* című drámájával kapcsolatban például kifejti, hogy a munkásosztály érzelmi-indulati reflexeiből alakul ki az a szellemi éghajlat, amely az ideologikus szintű ellenállás közegéül szolgál. A folyamat *spontán,* s az értelmiség beavatkozása megzavarja a természetes evolúciót. Teoretikus indok: a tőkés gazdaság spontán fejlődése „végzetszerűen" alakítja ki a munkásosztály szocialista tudatát. Az értelmiség „optimista illúziói", „anarchikus felbuzdulásai" idegen elemként épülnek be a munkások érzületi világába, dezorientálják az ösztönös, egészséges indulatokat. Cikke 1907-es keltezésű. Replikáit közvetve Leninnek adresszálta.

Közismert, hogy Lenin a szocialista tudat kialakulásának folyamatát a forradalmár értelmiség intervenciójához köti. Az ösztönös fejlődés a bér- és sztrájkmozgalmak, a gazdasági harcok, a részleges politikai csatározások szintjét nem haladja meg. A munkások maguk, a forradalmár értelmiség segítsége nélkül nem jutnak túl a köznapi tudat szintjén: jelenségeket látnak, amelyek felháborítják őket, szenvedően élik át

az elnyomorodás következményeit, ösztönösen tömörülnek, hogy követeléseiknek érvényt szerezzenek. A látszatok mögött rejtetten meghúzódó törvényszerűségek, a társadalmi szférák finom átmeneteinek felfedése csak a modern társadalomtudományok apparátusával lehetséges. „Minden ország történelme arról tanúskodik, hogy a munkásosztály kizárólag saját erejéből csak trade-unionista tudatot képes kifejleszteni... A szocializmus tanítása ellenben filozófiai, történelmi, közgazdasági elméletekből nőtt ki, amelyeket a vagyonos osztályok művelt képviselői, értelmiségiek dolgoztak ki... Éppígy Oroszországban is a szociáldemokrácia elméleti tanítása a munkásmozgalom spontán növekedésétől teljesen függetlenül jött létre. Megvolt tehát a munkástömegek spontán ébredése, tudatos életre és harcra ébredése, és megvolt a szociáldemokrata elmélettel felfegyverzett forradalmi ifjúság is, amely keresve kereste a kapcsolatot a munkásokkal."[11]

Teljesen félreértenénk azonban Lenin gondolatait, ha az „egyesítés" folyamatát mint kész elméleti tételek és a spontán tiltakozó mozgalmak egyszerű összeadását ábrázolnánk. Lenin nem az aufklärizmus, hanem a következetes forradalmár pozícióiból bírálta Plehanov álláspontját.

A marxizmus propagandájának jelentőségét Plehanov sem tagadta. Egész tudatos életét a felvilágosító munkának szentelte: tanulmányai, sokoldalú irodalmi tevékenysége a marxizmus széles körű elterjesztését szolgálták. De felfogásában a marxizmus elméleti tételek rendszere volt, s nem a forradalmi cselekvés eszköze, amely ugyanakkor, amikor lehetővé teszi a politikai harc konkrét feltételeinek elemzését, maga is módosul a harc változó feltételei között. Plehanov gondolkodása deduktív volt: az orosz forradalmi mozgalom sajátos színképleteinek elemzésére nem vállalkozott. Amíg a narodnyikkal szemben a kapitalista fejlődés elkerülhetetlenségét kellett hangsúlyozni, a dedukció elégséges volt; a forradalmi erjedés dinamikus folyamatainak, a harc viharos gyorsasággal változó

feltételeinek alkotó elemzése azonban már túlmutat a dedukció lehetőségein.

Lenin történetfilozófiai pozícióit azonban éppen ezek a realitások határozzák meg. A századvég orosz valóságának forradalmi feszültsége a politikai cselekvés leghatékonyabb formáinak felkutatására ösztönözték. A szocialista tudat számára nem kész nézetek rendszere, amelyeket a feltételektől függetlenül alkalmazni lehet, s amelyet egyszerűen „el kell terjeszteni" a munkások körében. A szocialista tudatot minden ország forradalmi értelmisége az elmélet előfeltevéseiből kiindulva, s azokat önállóan alkalmazva, győzelmek és kudarcok közepette maga szenvedi ki. „A szocialista értelmiség – írja 1894-ben – csak akkor számíthat arra, hogy munkája gyümölcsöző lesz, ha szakít az illúziókkal, és Oroszország tényleges, nem pedig kívánatos fejlődésében, a valóságos, nem pedig a lehetséges társadalmi-gazdasági viszonyokban keres támaszt. Elméleti munkájának pedig arra kell irányulnia, hogy *konkrétan tanulmányozza az Oroszországban észlelhető gazdasági antagonizmusok valamennyi formáját, tanulmányozza kapcsolatukat és egymásból való fejlődésüket; ezt az antagonizmust mindenütt fel kell tárnia, ahol azt a politikai történelem, a jogrend különlegességei és a begyepesedett elméleti előítéletek leplezik* ... Ennek az elméletnek, mely az orosz történelem és valóság részletes és pontos tanulmányozásán alapul, választ kell adnia a proletariátus kérdéseire, s ha megfelel a tudományos követelményeknek, akkor a proletariátus tiltakozó gondolatának felébredése elkerülhetetlenül a szociáldemokrácia medrébe tereli e gondolatot."[12]

Az orosz terep ismerete elengedhetetlen. Tanulmányozni kell a fejlődés sajátosságait, s azokat harc közben, a *forradalmi cselekvés tapasztalatait általánosítva* kell köztudattá tenni. Lenin nemcsak az elmélet fejlesztését köti közvetlenül a történelmi gyakorlathoz, de annak „elterjesztését" is. A munkások a politikai harcok aktív résztvevőiként érzékelik az

antagonizmusokat, a harc lehetőségeit és korlátait. A kollektív cselekvés folyamatában válnak az ismeretek *meggyőződéssé,* emelkedik a proletariátus tiltakozó gondolata az elméleti tudatosság színvonalára. Az elméleti-politikai harcot hozzá kell közelíteni a munkások és minden más dolgozó réteg mindennapos, természetes létfeltételeihez, élettevékenységéhez.

Lenin e gondolatai közismertek, s azok is gyakran idézik, akik Plehanov nevében kívánják megújítani a társadalmi tudat elméletét. Nem elégséges azonban a „Mi a teendő" konkrét vonatkozásaira hivatkozni. Azokat a történetfilozófiai alapelveket is tudomásul kell vennünk, amelyeknek e mű – s Lenin valamennyi politikai írása – konkrét adaptációja. E történetfilozófiai elvek diametriálisan ellentétesek Plehanov tudatfelfogásával.

Természetesen nem azt kívánjuk bizonyítani, hogy Plehanov és Lenin történetfilozófiai nézetei *mindenben* eltérnek egymástól. Plehanov sokoldalúan bizonyította az objektív oldal elsődlegességét, s Lenin ez irányú érdemeit nagyra becsülte. Plehanovnál azonban a korábban részletezett okok következtében a szubjektív és objektív mereven elhatárolt. Lenin ezzel szemben egyidejűleg hangsúlyozza ellentétüket és egységüket. Kulcsjelentőségűnek tartja a vulgármaterializmus meghaladása szempontjából az átmenetek tanulmányozását, mert a társadalmi gyakorlatban „az eszmei átalakul valóságossá". Az ismeretelmélet határain túl megszűnik az eszmei és anyagi különbségének feltétlensége. „Az eszme (az emberi) *megismerés* és törekvés (akarás)... A (múló, véges, korlátozott) megismerés és *cselekvés* folyamata az absztrakt fogalmakat *teljes objektivitássá* változtatja."[13]

Plehanovnál a társadalmi-történelmi gyakorlat – legalábbis gondolatrendszerének meghatározó mozzanatait tekintve – alárendelt jelentőségű. Az elmélet külsődlegesen épül rá a gyakorlat folyamatára. Leninnél a gyakorlat magasabb rendű, mint az elméleti megismerés, mert nemcsak az általánosság, hanem a közvetlen valóság rangja is megilleti. Plehanovnál az

elmélet a gondolatok kész rendszere, Leninnél az ember csak szüntelenül közeledik a „közvetlen totalitáshoz", absztrakciókat, fogalmakat, törvényeket, tudományos világképeket stb. alkotva, amelyek objektív igazsága csak akkor ellenőrizhető, ha a fogalom „magáért való létté" lesz, vagyis a gyakorlatban. Leninnél az objektum és a gondolat egyezése *folyamat*. Az igazságot nem holt nyugalomként, puszta képként, mint valami számot vagy valami absztrakt gondolatot láttatja, hanem mint mozgást, elevenséget: „a megismerés a gondolkodás örökös, végtelen közeledése az objektumhoz. A természetnek az emberi gondolatban való *tükröződését* nem »holtan«, nem »absztraktan«, *nem mozgás nélkül*, nem *ellentmondások nélkül*, hanem az ellentmondások mozgása, keletkezése és megoldása örök *folyamatában* kell felfogni."[14]

Plehanovnál a tudat az objektivitás holdja. Leninnél az ember tudata nemcsak visszatükrözi az objektív világot, de teremti is. Ami azt jelenti, hogy az ember, aki objektív képet alkotott a világról, tevékenységével *megváltoztatja* a külső valóságot, megsemmisíti annak meghatározottságát (= megváltoztatja egyik vagy másik oldalát, tulajdonságát), s ily módon megfosztja a látszat, a külsőség és semmiség vonásaitól, önmagában és önmagáért valóvá (= objektívan igazzá) teszi.[15]

*

Ha az ember tudata nemcsak visszatükrözi az objektív világot, de teremti is – s ezt napjainkban, amikor a tudomány termelőerővé válása a progresszió egyik legszembeötlőbb ténye s feltétele, nehéz tagadni –, nyilvánvalóan elégtelen a társadalmi lét és tudat viszonyának kézikönyveinkben oly sokáig használt sémája.

Továbbá: ha az erkölcs, a politika, a művészet, a filozófia nemcsak eszmék, képmások, hangulatok rendszerei, hanem a *tevékenység formái*, akkor a társadalmi tudat aktivi-

tása nem korlátozható annak deklarálására, hogy a „fogalmak rugalmasak", a „gondolat elemző, konstruktív" stb.

A társadalmi tudat tevékeny jellege *objektivációk rendszerén* keresztül realizálódik. Az emberi megismerés eredményeinek tárgyiasulása nem korlátozható az anyagi javak termelésére – bármennyire primér és meghatározó e tevékenységi forma a társadalmi lét folytonossága és a haladás szempontjából. A történelmi fejlődés folyamatában kialakulnak a szellemi tevékenység *saját* objektivációs rendszerei.

A társadalmi tudat tárgyiassági és vonatkozási rendszerei számos eltérő sajátossággal rendelkeznek. Az ember köznapi tudatának objektivációi – a hagyományok, előítéletek, társadalmi sztereotípiák – mind az objektiváció jellegét, mind azok szerkezetét illetően lényegesen különböznek a tudományétól, a művészetétől. A vallás, az erkölcs objektiválódása más jellegű, mint a jogé vagy a politikáé. Közös jellemzőjük azonban, hogy a világ gyakorlati szellemi elsajátításának formái, s hogy szorosan kapcsolódnak a szociális intézmények meghatározott típusaihoz.

Úgy tűnhet, hogy a tudati szféra tevékeny jellegének hangsúlyozása *csak* annyiban különbözik az idézett kézikönyvek felfogásától, hogy a felépítmény általánosan ismert jellemzőit – hogy ti. a felépítmény nem más, mint az összes társadalmi eszmék és a nekik megfelelő intézmények – átvetíti a szellemi tevékenységre, s a felépítmény fogalma helyett egyszerűen a szellemi objektivációk fogalmát használja, s az idézett társadalmi jelenségek komplexitását hangsúlyozza.

A felépítmény a társadalom szerkezeti leírásának *nélkülözhetetlen* fogalmi eszköze. Az általunk jellemzett társadalmi jelenségek valóban a felépítmény fogalmába sorolandók. De a felépítményjelleg kinyilvánítása *önmagában* még nem tisztázza a társadalom szellemi életének ontológiai, szociológiai státuszát, s nem oldja meg az objektív és szubjektív dialektikájának problémáját. Nyitva hagyja azt a kérdést: azonosítható-e a társadalmi tudat – az anyag-tudat viszony párhu-

zamaként – a szubjektív oldallal, vagy ami ugyanennek a kérdésnek a másik oldala: azonosíthatók-e az anyagi viszonyok a társadalmi objektivitással.

Egész eddigi elemzésünkkel azt kívántuk bizonyítani – s ezért érintettük bevezetőben az anyagi viszonyok sajátosságait –, hogy a társadalmi lét fogalma szélesebb az anyagi viszonyok fogalmánál, hogy az objektív fogalma a társadalomban nem korlátozódhat az anyagi élet jelenségeire. Mert nemcsak az anyagi tevékenység tárgyi eredményei, de az ember szellemi-gyakorlati tevékenységének produktumai is „leválnak" a szubjektumról, s bonyolult objektív vonatkozási és tárgyiassági rendszerek mozzanataivá válnak.

A társadalmi tudat ontológiai, szociológiai természetének, tárgyiassági és vonatkozási rendszerének, a társadalmi objektivációk e sajátos típusának helyes értelmezését megnehezítik a társadalmi és egyéni tudat viszonyával kapcsolatos félreértések. „Mi a *társadalmi* és az *egyéni* tudat viszonya? – olvassuk a *Marxista filozófia alapjai* című kézikönyvben. – Nyilvánvaló, hogy nem lehet egymástól elszakítani az egyéni tudatot (az egyes ember tudatát) és a társadalmi tudatot, mint ezt a burzsoá szociológusok teszik. A társadalmi tudat nem az egyes egyéneken kívül létezik, hanem az egyes emberek fejében. Az egyéni tudat a társadalomban élő és meghatározott osztályhoz kapcsolódó egyén tudata, és ezért lényegét, eszmei tartalmát tekintve, a társadalmi tudat az osztálytudat kifejeződése."[16] A monográfiák árnyaltabban fogalmaznak. A legjobb kísérletek – amelyek különösen az egyéni tudat sajátos színképleteinek hangsúlyozásában léptek jelentősen előre – az egyes és az általános viszonyaként jellemzik az egyéni és társadalmi tudat viszonyait.

Lenin ismert, *A dialektika kérdéséhez* című fragmentjében az általános és egyes viszonyáról írva megjegyezte: az általános csak az egyesben, az egyes által létezik. Minden egyes (így vagy amúgy) általános. Minden általános az egyesnek részecskéje (vagy oldala, vagy lényege). Minden általános

csak megközelítőleg fogja át az összes tárgyakat. Minden egyes nem teljesen lép be az általánosba, és így tovább, és így tovább. E zseniálisan tömör gondolatmenetet vetítik át az egyéni és társadalmi tudat viszonyára. Kelle–Kovalson *A társadalmi tudat formái* című monográfiájukban például megállapítják: Az egyéni tudat a személyiség szellemi világa. A társadalmi tudat elválaszthatatlan az egyének tudatától, ám az utóbbi nem a társadalmi tudat egyszerű részecskéje. Az individuum tudata – egyedi tudat, amelyben minden esetben egyesülnek azok a vonások, amelyek általánosan jellemzőek az adott kor tudatára... Az egyéni és társadalmi tudat dialektikus egységben léteznek. A társadalmi tudatot egyének hozzák létre, fejlesztik, gazdagítják. Ezért a társadalmi tudat bizonyos mértékig magán hordja azon egyének tudatát jellemző egyedi vonások lenyomatát, akik résztvettek kidolgozásában. Másrészt az egyes egyének tudata, ha elvonatkoztatunk az egyéni jegyektől, lényegüket tekintve társadalmiak...[17] Hasonló jellemzéssel találkozunk Zsuravkov, Sztepanyjan és Szerov írásaiban is.

A társadalmi tudat valóban egyének alkotása. Nem létezik semmilyen „előkép" szellemi szubsztancia, amely önmagát magyarázza s bontja ki: a társadalom tudata az emberek szellemi tevékenységének folyamatában gazdagodik. Az egyének élő hordozói a társadalmi tudat tartalmainak. Ilyen értelemben a társadalmi tudat – mint általános – az egyesben s egyes által létezik. Ugyanakkor az is vitathatatlan, hogy az egyén tudata – sajátos létfeltételeiből, életútjából, személyi viszonylataiból következően – a meggyőződéseknek, értelmezéseknek, érzelmeknek olyan kombinációja, amelyet közvetlenül a társadalmi tudat alakzataiból nem lehet levezetni: az „egyes" valóban nem teljesen lép be az általánosba. S az is igaz, hogy az egyes egyének a maga totalitásában nem fogják át a társadalmi tudatot. Ez napjainkban nemcsak a munkamegosztásból adódó korlátok, de ezzel összefüggésben az emberi ismeretek gazdagsága miatt sem lehetséges.

Mindez igaz, s az idézett szerzők érdeme, hogy a korábban használt sematikus leegyszerűsítések helyett – amelyek a klasszikusokat félremagyarázva – az egyén tudatát közvetlenül kapcsolták a társadalmi, osztály-, csoporttudathoz, egyidejűleg érzékeltetik a társadalmi és egyéni tudat egységét és ellentétét, a kapcsolat dialektikus természetét. Álláspontjuk azonban éppen a döntő kérdésben nem haladja meg a kézikönyv által képviselt álláspontot. E monográfiák is azt állítják, hogy „a társadalmi tudat" nem az egyes egyéneken kívül létezik, hanem az egyes emberek fejében. De vajon a tudománynak, a művészetnek, a politikának stb. ténylegesen nincs „az egyes egyéneken kívüli létezése"? Vajon abból a tényből, hogy az élő egyének a társadalmi tudat kizárólagos alkotói és hordozói, hogy az egyéni tudat tartalmai társadalmi eredetűek, következik-e, hogy a szellemi tevékenység produktumait csak mint az egyén tudatában gondolatként, ismeretanyagként, művészi élményként jelenlevő pszichikai képződményt jellemezzük? Mert az emberek fejében a pszichikai a tudati tartalmak egyetlen létezési formája.

A társadalmi tudat nem korlátozható az egyes emberek gondolkodását, érzelemvilágát jellemző általános, társadalmi érvényű mozzanatokra. A tudományban, a művészetben, a politikában ezek az általános érvényű mozzanatok – az ember által s az individuális tudattal kölcsönhatásban – önálló *tárgyiassági és vonatkozási rendszerekké* épülnek ki: a társadalmi tudati képződmények sajátja az *objektiválódás*, az *intézményesülés*.

S talán a félreértések elkerülése végett indokolt lesz külön is hangsúlyozni: az objektiválódás nem egyszerűen azt jelenti, hogy a dallamot a zeneszerző kottapapíron megörökíti, hogy a verset kinyomtatják. Mint ahogy az intézményiesülést sem a művészi szövetségek vagy a képzőművészeti alap léte dokumentálja. Ahogy a társadalom nem egyének matematikai összege, a művészet sem egyszerű summája a művészi alkotásoknak, hanem – hasonlóan a tudományhoz és

más tudatformaként jellemzett társadalmi jelenségekhez – bonyolult objektivációs rendszer. Mert a művészi alkotás nem önkényes. Törvényeitől – amelyek a valóság művészi elsajátításának több ezer éves tapasztalatának kikristályosodásai, s az adott vonatkozási rendszeren belül, az adott művészeti tevékenység szerkezeti sajátosságainak megfelelően objektív érvényűek – nem függetlenítheti magát az alkotó. A befejezett alkotás leválik alkotójáról, „önálló életet kezd": megtestesít művészi elveket, jelképez koráramlatokat, gyönyörűséget okoz, nézetek ütközőpontja, kulturális *ténnyé*, már korábban kialakult viszonylatrendszerek integráns részévé válik, s ha jelentős, maga is új kijegecesedési ponttá lesz. Az objektív hatás – amely a feltételek változásával időben módosul – korántsem mindig az alkotó szándékai szerint alakul.

E vonatkozásban tehát a társadalmi és egyéni tudat viszonya nem az egyes és az általános dialektikája szerint alakul: a tár adalmi tudat az egyes által, de nem *csak* az egyesben létezik. A társadalmi tudat sajátlagos *létformával* rendelkezik.

*

Hegelnél a szellemi alakzatok objektivitása az objektum-szubjektum azonosságának talaján valósult meg, s ezért szükségszerűen idealista konstrukciók alapjává vált. Marx társadalmi tudat koncepciója a hegeli objektív idealista szellemfelfogással harcban alakult ki. Hegel – s az újhegeliánusok – „a tudatból indulnak ki, mint az eleven egyénből", Marx a „valóságos, eleven egyénekből" indul ki, és a tudatot csakis mint az *ő* tudatukat szemléli, az emberek agyában levő ködképződményeket pedig empirikusan megállapítható, anyagi előfeltételekhez kötött életfolyamatok szükségszerű párlatainak minősíti.

A tudati alakzatok sajátlagos létformáinak elemzésétől való idegenkedést feltehetően a hegelianizmustól való félelem magyarázza. Az „eszme objektív" – mi ez, ha nem objektív

idealizmus? S ha az egyes tudatformák „szigorú tárgyiassági s vonatkozási rendszeréről beszélünk", objektív törvényekről, melyek e vonatkozási rendszeren belül érvényesülnek, ezzel elismerjük: a tudatformáknak történetük van: a vonatkozási rendszeren belül érvényesülő törvény posztulálása a folytonosság feltételezését is jelenti. Marx pedig azt írja: „Az erkölcs, vallás, metafizika és egyéb ideológia és a nekik megfelelő tudatformák ilyenképpen nem tartják meg az önállóság látszatát. Nincsen történetük, nincsen fejlődésük, hanem az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják."[18]

A tudatszféra sematizálását nem utolsósorban e fontos marxi gondolat egyoldalú értelmezése magyarázza. Kétségtelen, hogy Marx – különösen fiatalkori írásaiban – a szellemi termelés különböző formáinak leválását az anyagi termelés folyamatáról az elidegenedés tüneteként, a hamis tudat forrásaként jellemezte. Figyelembe kell vennünk, hogy ezekben az években a társadalmi jelentések „ideologikus" értelmezése, a szellemi élet újhegeliánus misztifikációja a gyakorlati-forradalmi cselekvés egyik legfőbb akadályává vált.

Mit állítottak az újhegeliánusok? Az emberek eddig hamis képzeteket alkottak saját magukról, arról, amik vagy amiknek lenniök kellene. Viszonyaikat Istenről, a normál emberről stb. alkotott képzeteik szerint rendezték be. Fejük szüleményei a fejük fölé nőttek. A teremtők meghajoltak teremtményeik előtt. Szabadítsuk meg őket az egyénektől, az eszméktől, a dogmáktól, a képzeletbeli lényektől, amelyeknek igájában sorvadnak. Lázadjunk fel a gondolatok uralma ellen. Tanítsuk meg az embereket arra, hogy ezeket a képzelődéseket olyan gondolatokkal cseréljék fel, amelyek megfelelnek az ember lényegének – mondja az egyik –, hogy velük szemben kritikai álláspontra helyezkedjenek – mondja a másik –, hogy verjék ki őket a fejükből – mondja a harmadik –, és akkor a fennálló valóság össze fog omlani.

Egy derék férfiú egyszer azt vette a fejébe, hogy az emberek csak azért fulladnak a vízbe, mert a *nehézkedés gondolata* megszállva tartja őket. Ha ezt a képzetet kivernék a fejükből, teszem úgy, hogy azt babonás, vallási képzetnek nyilvánítanák, akkor mindenféle vízveszélyen felülkerekednének. Egész életén át küzdött a nehézkedés illúziója ellen, amelynek káros következményeiről neki minden statisztika új és számos bizonyítékot szolgáltatott. Marx frappáns jellemzése szerint ez a derék férfiú volt a mintaképe az új német „forradalmi" filozófusoknak.

Marx szenvedélyes vitairatainak az volt a célja, hogy a valóság árnyképeivel vívott filozófiai harcot csúffá tegye, és hitelétől megfossza. Ellentétben a „német ideológusokkal," akik a társadalmi állapotok gyakorlati megváltoztatására irányuló forradalmi cselekvést valláskritikával, eszmei zsolozsmákkal kívánták helyettesíteni, akik „a világ frázisával" csak frázisokat állítottak szembe, Marx az anyagi létviszonyok, a valóságos életfeltételek *gyakorlati átalakításának* társadalmi bázisát, útját kereste.

Az elidegenedést a magántulajdon intézménye, a munkamegosztás történelmileg adott rendszere magyarázza, s nem a vallás vagy más ideológiák. E tudati alakzatok elhatárolhatatlanok a létfolyamatoktól, „maguk is csak *különös* módjai a termelésnek, és ennek általános törvényei alá esnek". Önállóságuk fétise is az elidegenedés tényével függ össze; a hamis tudat elidegenedett alakjukat azonosítja a valósággal. A világ gyakorlati átalakítása e látszatokat is feloldja: „a *magántulajdon* pozitív megszüntetése – mint az emberi élet elsajátítása – ennélfogva pozitív megszüntetése minden elidegenedésnek, tehát az ember visszatérése a vallásból, családból, államból stb. a maga emberi társadalmi létezésébe."[19]

Marx azonban a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban mást is hangsúlyoz: „Hegel jogfilozófiájában – olvashatjuk – a megszüntetett *magánjog* egyenlő *morál*, a megszüntetett morál egyenlő *család*, a megszüntetett család egyenlő *polgári tár-*

sadalom, a megszüntetett polgári társadalom egyenlő *állam,* a megszüntetett állam egyenlő *világtörténelem.* A *valóságban* – húzza alá Marx – magánjog, morál, család, polgári társadalom, állam fennmaradnak, csak *mozzanatokká* válnak, az ember egzisztenciamódjaivá és létező módjaivá, amelyek nem elszigetelten érvényesek, egymást kölcsönösen feloldják és létrehozzák stb. *A mozgásnak mozzanatai.*"[20]

Marx a szellemi termelés különböző formáit *történelmi produktumoknak,* az ember *társadalmi-történeti tevékenysége mozzanatainak* tartotta. Változásaikat – végső soron – e praxis módosulásaival magyarázta. Marxnak a tudaformák történetére vonatkozó, tudatosan sarkosított, s ezért szükségszerűen egy irányba „kihegyezett tételét" – későbbi írásainak ismeretében nem úgy kell értelmeznünk, hogy az erkölcsnek, művészetnek, tudománynak, politikának nincs története, hanem csak úgy, hogy nincs az emberek valóságos létfolyamataitól, a társadalmi lét reális ellentmondásaitól s az ellentmondások konkrét történelmi megoldásától *független* történetük. Vagyis a politika, a jog, az erkölcs mindig egy meghatározott társadalom, egy meghatározott osztály, csoport erkölcse. A művészet, a tudomány meghatározott kor, társadalom *szükségleteit* elégíti ki, sajátos formában fejezve ki világhoz való aktív viszonyukat. Az *erkölcs, a művészet, vallás* stb. tehát nem egy önmagában adott erkölcsi, művészi, vallási szellemnek a realizálódási folyamata – amelyet legföljebb gátolnak vagy serkentenek a „földi állapotok", hanem éppen ezen állapotok megnyilvánulásai. Labriolának igaza van: kísérelje meg valaki a homéroszi költemények alapját képezo *mesék* ideológiáját különválasztani a történelmi fejlődésnek attól a pillanatától, amelyben a Földközi-tenger medencéjében az árja kultúra hajnala pirkad, vagyis a felsőfokú barbárságnak attól a fázisától, amelyben Görögországban és másutt is megszületik a naiv *eposz.* Mások képzeljék el, hogy a kereszténység máshol született meg és fejlődött ki, nem a római kozmopolitizmus szférájában, s nem a proletárok, a rabszolgák, a

nyomorultak, a kétségbeesettek műveként, akiknek szükségük volt a megváltásra, az apokalipszisre és Isten országának ígéretére. Van tehát eszmetörténet, csakhogy nem az önmagukat magyarázó eszmék hibás körforgásában áll. Az a feladat, hogy a történelmi realitásoktól visszaemelkedjünk az eszméhez, s az eszmét e realitásokból magyarázzuk.

Marx Hegel elidegenedés-elméletének korlátait elemezve írja: a „vallás, állam, természet, művészet igazi egzisztenciája: vallás, természet, állam, művészi *filozófia*". E jelenségek mozgékony lényege rejtetten marad, s „napvilágra, kinyilatkoztatásra csak a gondolkodásban, a filozófiában kerül, és ezért igazi vallási létezésem a *vallásfilozófiai* létezésem, igazi politikai létezésem a *jogfilozófiai* létezésem, igazi természetes létezésem a *természetfilozófiai* létezés, igazi művészeti létezésem a *művészetfilozófiai* létezés, igazi emberi létezésem a *filozófiai létezésem*".[21]

Bármily paradoxul hangzik, de azok, akik egyoldalúan értelmezve Marx gondolatát, a szellemi tevékenység minden formáját azonosítják az elidegenüléssel, tulajdonképpen ellenkező előjellel ismétlik meg a hegelianizmus tévedését. Az erkölcsöt azonosítják az erkölcsi elvekkel, a politikát és jogot a jogfilozófiával, s következtetéseikben oly messzire mennek, hogy a jövő társadalmában az elidegenedés leküzdésével egyidejűleg gondolatilag kiküszöbölik „e ködfelhők" minden változatát. Marx azonban nem a tudomány, művészet, a politika, vallás tényét, hanem abszolút önállóságuk mítoszát tagadta, egyidejűleg hangsúlyozva, hogy az önállóság ideológikus illúzió, látszat, s hogy e látszatot objektív történelmi ellentmondások, a magántulajdonon alapuló árutermelő társadalmak szerkezeti sajátosságai magyarázzák. A „szellemi termelés különböző formáinak kialakulását – mint arra Márkus György helyesen rámutat – késői, érett írásaiban a történelmi progresszió tényeként könyveli el". „Ahogy a primitív ember nyers fizikai erejéből a történelem során kibontakozik a különböző kiművelt képességek differenciált soka-

sága, úgy nő ki az emberi tudat általános képességéből a gazdag és sokoldalú, minden érzésében és érzékében mély ember", alakulnak ki a valóság szellemi elsajátításának egymástól mind tárgyaikban, mind tárgyakhoz való viszonyukban különböző formái, mint a gyakorlati-szellemi (praktisch-geistige), művészeti, vallási, elméleti tudományos stb. elsajátítás. Ezeknek megfelelően nemcsak az ember új szellemi képességei, de új történeti szükségletei is kialakulnak, mint a tudományos „kíváncsiság", az esztétikai, a vallási szükséglet, az autonóm célmegvalósítás szükséglete stb. Ha a szellemi termelés különböző formáinak egymástól és az anyagi termeléstől való elszakadását (amely ugyan sohasem jelent teljes és valóságos elszakadást, hanem pusztán összefüggési viszonyaik ellentmondásossá válását). Marx az elidegenedés egyik termékének s az „ideológiák" kialakulása egyik döntő vonásának tekinti, akkor – legalábbis késői írásaiban – ezek egymástól való differenciálódásában, különböző képességekké és tevékenységformákká való alakulásában a történelmi haladás egyik lényeges jegyét látja, amely folyamat továbbbfejlődését a kommunista társadalomban is feltételezi.[22]

*

Hegel szenvedélyes bírálata azonban nem akadályozta Marxot abban, hogy filozófiájának pozitív mozzanatait a szellemi tevékenység sajátosságainak elemzésében felhasználja. Hegelt ugyanis nemcsak az jellemzi, hogy a reális társadalmi folyamatokat feloldja a szellemi mozgásban, de az is, hogy a szellemi alakzatokat objektív képződményként vizsgálja. Ezek az objektív képződmények mintegy felszívják a történelmet, s a művészetnek, erkölcsnek, jognak minden korábbi megoldásnál gazdagabb változatát képviselik.

Hegelnél az objektív szellem három fejlődési fokon megy keresztül: az elvont jog, a morál és az erkölcs fokán. Az objektív szellem a belső és a külső államjog szakaszán áthaladva jut el a világtörténelem fokára. Az elvont jog alapkate-

góriái: a jog és a tulajdon. A jog a *szabadság* léte, az objektív szellem tevékenysége a *szabadság* megvalósítására irányul. A szabadság az emberi önkény korlátozása árán, a törvények és jogi normák közvetítésével, a jogviszonyok szférájában valósul meg. A jog továbbá az adásvétel-viszonyok szabályozása, *tulajdon,* amely a szerződésben úgy jelentkezik, mint egyik tulajdonnak a másikhoz való viszonya. A tulajdon időlegesen a szükségletek kielégítése eszközének tűnik. A fogyasztás azonban nem érzékelteti a tulajdon lényegét. „... Az igazi helyzet az, hogy a szabadság álláspontjáról a tulajdon mint a szabadság első *létezése,* magáért való lényegei cél."[23] A tulajdon fogalma azon alapszik, hogy az ember „a dologba belehelyezi a maga akaratát".

A morál fogalmi elemzését az *elhatározás* és *bűn* analízise vezeti be. Hegel megkülönbözteti az ember tetteit és cselekedeteit. Az ember bármely *tette* bizonyos következményeket von maga után. Erkölcsileg azonban csak az akaratlagos *cselekedetek* minősíthetők. A morál szférája is az *akarat* önmeghatározásának szférája, mint az elvont jogban, itt azonban a hangsúly a *belső* elhatározásra tevődik át: hogy az ember belső lényegében *önmagát* határozza meg.

A morál magasabb megnyilvánulási formája a *szándék* és az *üdv.* A szubjektumnak ismernie kell a cselekedet általános minőségét. Ez a szándék joga. De a szubjektumnak nemcsak a cselekedet általános minőségének felismerése áll jogában: joga van a kielégülésre a cselekvésben. A morál és a kötelesség nem antinómiák. S a morál is végső soron a szabadságra való vonatkozás. A morál abszolút végcélja az erkölcsi jó: a megvalósult szabadság.

A morál a jó és a rossz szubjektív alakja. A szubjektivitás azonban nem lehet *általános* mérce: ahhoz, hogy regulatív funkciói érvényesülhessenek, a morál területéről át kell lépnie az erkölcsiség területére, meg kell valósítania az objektív és szubjektív mozzanatok szintézisét, „a szubjektív és az objektív

magán és magáért valóan levő egységét". Az erkölcsiség az objektív szellem legmagasabb foka.

A morálról az erkölcsiségre való átmenet elkerülhetetlenül szükséges, mert az erkölcs nemcsak az erkölcs tudata, de az emberek között kialakuló reális viszonylat is. Az erkölcsiség elsődlegesen a családban mint az egyének természetes egységében nyilvánul meg. Minden *család* természeti és erkölcsi egység: személyiség. Nagy tömegükben személyiségekként viszonyulnak egymáshoz. Kizárják egymást, s egyszersmind szükségük van egymásra, s ezért érintkeznek. A differenciáció, a családok sokaságának kialakulása elvezet a *polgári társadalomhoz*. Az elkülönülés fokának legfőbb ismérve: önálló egyének érintkeznek egymással. A polgári társadalom hegeli fogalma a modern tőkés társadalom gazdasági jellegzetességeit oldja fel a szellem absztrakcióiban. A polgári társadalom „szellemi állatvilág". Élete „a szükségletek rendszerében", az igazságszolgáltatás működésében, a korporációk és a rendőrség tevékenységében fejeződik ki, s az önös célok dialektikáját érvényesíti. „Az önző cél az általánosság által meghatározott megvalósulásában mindenoldalú függés rendszerét alapozza meg, úgyhogy az egyes személy megélhetése és boldogulása és jogi létezése mindenkinek a megélhetésével, boldogulásával és jogával fonódott össze, erre alapszik, s csak ebben az összefüggésben valóságos és biztosított."[24]

Az egyének legmagasabb rendű egysége – feloldva minden ellentmondást – az államban valósul meg. Az állam nem az egyes egyéneket szolgálja; az állam „az erkölcsi eszme valósága". Minden egyén annyiban erkölcsös, amennyiben állampolgár. Az állam alapja a népszellem, amely az állampolgárokban él.

A konstrukció nyilvánvalóan idealisztikus. Az emberek társadalmi élete nem az objektív szellem önfejlődésében leli magyarázatát, a fejlődés végpontja nem az állam, s különösen nem az abszolút monarchia, az ellentétek nem oldódnak fel a „magát akaratként megvalósító ész hatalmában". Az ob-

jektív szellem fogalma önmagában is misztifikáció. Ám e misztifikáció valóságos összefüggésre irányítja a figyelmet: azt fejezi ki, hogy az emberek társadalmi élete egyéni életük felett áll. Ha fonákjáról is, de a hegeli etikának sikerült bizonyítania: az erkölcs nem egyszerűen érzület, szubjektív viszonyulás, hanem összefügg az indivíduumok reális kapcsolataival, a társadalmi ember tevékenységének különféle vonatkozásaival. Feuerbach és Hegel etikáját szembesítve ezért hangsúlyozta Engels: „... És itt megint meghökkent bennünket Feuerbach döbbenetes szegénysége Hegelhez képest. Hegel etikája vagy erkölcstana felöleli: 1. az elvont jogot, 2. a moralitást és 3. az erkölcsi rendet, amely viszont magában foglalja: a családot, a polgári társadalmat, az államot. Amilyen idealisztikus itt a forma, olyan reális a tartalom. A morál mellett a jog, a gazdaság, a politika egész területét magában foglalja."[25]

„Az idealisztikus forma" bírálata elvi jelentőségű. De akiknél e bírálat a társadalmi tudat objektív vonatkozásainak feladását jelenti, akik – attól való félelmükben, hogy visszaidézik a hegeli-objektív szellemet – a társadalmi tudat jelenségeit *csak* arra korlátozzák „ami az egyes ember fejében van", nem előre lépnek, hanem *hátra*, vissza a prehegeli szenzualizmushoz, a társadalmi tudatjelenségek mechanikus materialista értelmezéséhez.

*

A társadalmi tudat vonatkozási és tárgyiasulási rendszerei különböző természetűek. A politikának, jognak intézményekben való tárgyiasulása „túlmutat" a társadalmi tudat objektivációs rendszerein. Az állam, a népképviseleti rendszer, a biztonsági szervek, a hadsereg nem tudati jelenségek, hanem a társadalom szociológiai-politikai szférájának intézményei, mint ahogy a politikai pártok programja szervezeti szabályzatának ontológiai státusza sem azonosítható e pártok intézményeivel. A jog és az állam, a politika és a politikai in-

tézmények kölcsönös feltételezettsége azonban különbségeiket feltételessé teszi. Az állami intézmények az alkotmányok, törvények, jogi normák, az emberek jogilag szabályozott viszonylatainak megtestesülései. A releváns jogszabályok objektív vonatkozásai így válnak szociológiai ténnyé. Mint ahogy a politika is – Lenin szavaival szólva – nemzetek, osztályok közötti viszony, az állam ügyeiben való részvétel, az állami tevékenység formáinak, feladatának, tartalmának meghatározása. A politikai-jogi viszonyokat a dinamizmus jellemzi: a konstituálódás ezen ideológiai viszonyok természetéből következik. A tárgyiasulás ugyanakkor minőségileg más természetű, mint az anyagi élet termelésében: maguk az intézmények is reflexívek, *ideológiai* jellegűek. Engels nem ok nélkül jellemezte az államot első ideológiai hatalomként a társadalom felett.

Az erkölcshöz nem kapcsolódnak a szó köznapi értelmében vett társadalmi intézmények. De az erkölcs is a világ elsajátításának sajátos formája, tevékenység, amely kialakítja saját objektivációit. S ilyen értelemben különbséget kell tennünk *erkölcsi eszmék, normák* – amelyek a társadalmi együttélés szükségleteit, az osztályok, csoportok létformáit tükrözve, társadalmilag hasznosnak ítélt, az együttélés gyakorlatában mérceként használt *ideális viszonyt* fejeznek ki – s az emberek cselekedeteiben, *valóságos kapcsolataiban* testet öltő *erkölcsiség* között.

Az erkölcs különböző „létezési formái" egymástól elválaszthatatlanok: az emberek valóságos kapcsolatai az ideális elvárások segítségével kapnak erkölcsi színezetet. S az ideális elvárások az együttélés valóságos tapasztalatait kristályosítják erkölcsi követeléssé. Amikor az erkölcsi szabályrendszerek, értékskálák *köztudattá* válnak, az emberek egymás közötti viszonyában, a cselekvés megítélésében, a közvélemény mozgásában realizálódnak. Az erkölcsi szabályrendszerek, a különböző kódexek, értékskálák e mozgásban válnak hatékony társadalmi tényezővé.

Az erkölcsi objektivációk sajátja, hogy nincs külön „tárgyilag" elhatárolható alakjuk: az erkölcsi tevékenység az ember gazdasági-termelő, politikai, művészi, tudományos tevékenységének mozzanata; az erkölcsi viszonyok a társadalmi-szociális viszonyok oldalai, aspektusai. Az erkölcsi „kötőanyag" jelenléte külön nem érzékelhető, természetes közvetlenséggel épül bele az emberi kapcsolatokba. Hiánya, az erkölcsi követelmények elerőtlenedése azonban „szabad szemmel" is felismerhető, katarktikus következményekkel jár.

A művészet tárgyiassági-vonatkozási rendszerei – a művészi alkotás specifikus természetéből következően – körülhatárolhatóbbak. A művészi tevékenység is reflexív. Építkezési anyaga a természeti-társadalmi valóság; feltétele a világ anyagi-gyakorlati elsajátítása. A művészet fejlődésének végső meghatározói művészeten kívüliek: minden kor reprezentatív irányzatai a kor szubsztanciális lényegét fogalmazzák művészetté. Leonardo de Vinci és Michelangelo elválaszthatatlan a reneszánsztól; Shakespeare az angol polgári társadalom születésétől, a tizenhatodik század feszítő ellentmondásaitól, a modern humanizmus első virágkorától. De a művészet – e társadalmi-történeti fejlődés mozzanataként – saját világot teremt.

E „saját világot" a tárgyak *esztétikai tételezése* jellemzi. A művészi alkotás önállósulása, leválása a munkatevékenységről, természeti vallásokról hosszú történelmi folyamat. E folyamat fontos mozzanata az esztétikai képződmény leválása „a testi aktivitásról". Bár e hosszadalmas folyamat elvileg egészen soha be nem fejeződik – gondoljunk a táncra vagy a színművészetre –, az esztétikai értelemben vett saját világ felé vezető úton fontos állomás az esztétikai alkotás önálló képződménnyé alakulása, amely az emberrel önmagát hordozó magánvallóként áll szemben. „A képek vagy szobrok – természetesen végső soron az irodalom vagy a zene művei is – önálló, az emberekkel szemben álló, ámbár emberek által teremtett világot hoznak létre, ez azonban egy önmagára

utalt »valóság«, amely felveszi magába, és felemeli, fokozza, elmélyíti, intenzívebbé teszi az ember egész gondolati és érzelmi életét. És e tevékenység nem melléktermék, amely más célokra megalkotott képződmények viszonylataiból is újból és újból előidézhető, hanem egy ilyen »valóság« kizárólagos funkciója. E »való ág« csak annyiban »létezik«, amennyiben ilyen felidéző hatások létrehozására képes, egyébként csak egy darab semmire sem használható kő vagy fa."[26]

A művészet „saját világa" csak mint *emberi viszonylat* létezik. Ha e viszonylat lényegét helyesen akarjuk értelmezni, egyidejűleg – és elválaszthatatlanul – két mozzanatot kell érvényre ítenünk. Egyrészt tudomásul kell vennünk a műalkotások vonatkozási és tárgyiassági rendszerét jellemző törvényszerűségek objektivitását. Ilyen értelemben beszélünk adott művészi tevékenység *egynemű közegéről*, a tér- és időszerkesztés szigorú szabályairól. Ugyanakkor látnunk kell: az *esztétikai* tárgy objektivitása nem fizikai anyagszerűségéből következik. Esztétikai minősége csak akkor érvényesül, ha esztétikai értékei – amelyek az alkotás sajátosságainak magas fokú érvényesítésével lényeges társadalmi-emberi tartalmak közvetítésével függnek össze – a világ művészi elsajátításának eszközévé válnak, ha művészi élmény forrásává, a kor szellemi életének, művészeti viszonylatrendszereinek integráns részévé válik. „Minden esztétikai tárgy független valamiképpen a tudattól. Így azonban csak anyagilag létezik, nem pedig esztétikailag. Ha esztétikai tételezettsége érvénybe lép, akkor ezzel egyidejűleg egy szubjektum tételezésére is sor kerül, hiszen az esztétika sajátossága éppen abban áll, hogy a mimézis, az objektív valóság visszatükrözésének sajátos módja segítségével a befogadó szubjektumban bizonyos élményeket idéz fel. Ha ettől eltekintünk, az esztétikai képződmény mint olyan, megszűnik; marad egy kőtömb, egy darab vá-zon, egy tárgy, amely olyan, mint a többi, s mint ilyen tárgy természetesen minden tudattól, minden szubjektivitástól függetlenül

létezik."[27] Az esztétikum objektív jellegzetességei tehát csak *szubjektummal való kölcsönhatásukban* érvényesülnek.

De nem fából vaskarika ez? Minősíthető-e objektívnak az a jelenség, amelynek léte a befogadó szubjektum „pillantásától függ"? Hisz a materialista ismeretelmélet alapigazsága, „a valóságos lét axiómája", hogy nincs szubjektum objektum nélkül, s hogy az objektív valóság a tudattól függetlenül létezik! Az ellentmondás azonban nem feloldhatatlan, s épp az adott vonatkozás lényegére utal. Mert a *társadalmi* jelenségek meghatározott típusánál az az ismeretelméletileg idealista és a valóságos összefüggéseket negligáló tétel, hogy nincs objektum szubjektum nélkül, meghatározott pozitív tartalmat kap. Az ideológiai típusú objektivációk – így a jogviszony, a politika mint gyakorlati-ideológiai viszony, a művészet – csak a *szubjektum* – a jogalany, a politikában cselekvően részt vevő egyének, az erkölcsöt realizáló személyiség moralitása, az esztétikai szubjektum – *közvetítésével* relevánsak. Az ideológiai-gyakorlati viszonyok szekundér jellege többek között ebben is kifejezésre jut. E minősítés nem az etikumot, politikumot, esztétikumot hordozó tárgyra vagy azt realizáló anyagi tevékenységre, hanem kizárólagosan annak etikai, politikai, esztétikai *természetére* vonatkozik. Tehát nem a termelés folyamatára, hanem a termelésben részt vevők moralitására, amely egyrészt objektív vonatkozásokat fejez ki, másrészt azonban csak az erkölcsi tételezés, az objektív követelésekkel való szubjektív azonosulás vagy – negatív előjellel – azok megtagadása juttat érvényre. Vagy az esztétika problematikájához visszakanyarodva: nem a márványra, annak természeti tulajdonságaira vonatkozik minősítésünk, hanem a szoborra mint művészeti produkcióra, amelynek „társadalmi funkciója éppen a mimetikus felidézés, tehát éppen egy olyan sajátos szubjektum-objektum viszony megalkotása, amelyben esztétikai tárggyá válhat".[28]

*

Az ideológiai jelenségek megkülönböztető vonása tehát a *szekundér* jelleg. Sem az objektivációk sajátos törvényszerűségei, sem az ideológiai szféra és tevékenység összetettsége nem cáfolja – ellenkezőleg megerősíti – a szellemi élet társadalmi meghatározottságának tényét. A determináció „kapcsolási folyamata", mechanizmusa azonban sokkal bonyolultabb és ellentmondásosabb, mint azt a társadalmi lét és tudat viszonyának leegyszerűsített képlete sejtetni engedi.

E vonatkozásban csak néhány jellegzetes, a vulgarizálás természetét sejtető példára kívánnék utalni. Mindenekelőtt: a társadalmi lét fogalmának leszűkítése azt eredményezte, hogy *kizárólagosan* az anyagi viszonyokat tekintették a társadalmi tudat meghatározó komponensének. S ugyanakkor – mint azt korábban jelezni igyekeztünk – az anyagi viszonyok fogalmát is leegyszerűsítették. A különböző gazdasági tényezők és viszonylatrendszerek bonyolult kölcsönhatásának eredőjeként létrejövő dominanciát ily módon – nemegyszer – az egyszeregy feladványaihoz hasonlítható primitív képletek helyettesítették. Az öt társadalmi formáció legfőbb – néhány mutatóra és jelzőre korlátozható jellemzőinek ismeretében minden jogi, erkölcsi, művészi jelenség titkát a vulgár materializmus rövid és magabiztos okfejtéssel fejtette meg. Élve és visszaélve a jelenségek sifrírozásának ezen „áttetsző" módszerével, szellemtörténészek, a pozitivisták, a pszichologizmus hívei úgy tették szalonképessé írásaikat, hogy megőrizve okfejtésük saját filozófiájuk jegyében fogant belső logikáját, néhány szóval utaltak az adott társadalmi formáció ismert jellemzőire. A jelenségek következetes materialista elemzését vörös farkok helyettesítették.

Engels – közel nyolcvan évvel ezelőtt – Paul Barth *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianez bis auf Marx und Hartman* című könyvének ismertetése kapcsán egy K. Schmidthez címzett levelében arról írt, hogy a materialista szó Németországban néhány ifjabb írónál csak puszta frázis, amellyel mindent és minden további tanulmányozás

nélkül címkéznek. A marxista történetfelfogás azonban mindenekelőtt útmutató a tanulmányhoz, nem pedig a konstruálás emeltyűje, mint a hegelianizmus. A történelmi materializmus híveinek az *egész történelmet újra kell tanulmányozniuk,* részleteiben kell megvizsgálniuk a különböző társadalmi alakulatok létfeltételeit, mielőtt a nekik megfelelő politikai, magánjogi, esztétikai, filozófiai, vallásos stb. szemléleti módokat megkísérelnők belőlük levezetni. S Engels megjegyzi: e téren eddig még csak kevés történt, mert csak kevesen fogtak komolyan ehhez a munkához. A részletkutatások számára ma összehasonlíthatatlanul kedvezőbbek a körülmények; mégis számos kutató a közelmúltban is elégségesnek találta, hogy a gazdasági létfeltételek – a vizsgált téma arányainak, a kérdésfeltevés jellegének megfelelően – részletekbe menő vizsgálatát – frazeikus utalásokkal helyettesítse. Kapitalista tulajdon? Tőke, bérmunkás, kizsákmányolás. Ezek ismeretében már könnyű kézzel felrajzolható a felépítmény s a különböző tudati alakzatok vázlata. Hogy a kapitalista tulajdon nem egyszerűen jogi képlet, hanem a munka társadalmi szervezetét is magában foglaló bonyolult viszonylatrendszer, s hogy e *társadalmi* viszonyok ezen összessége az, amit tulajdonnak nevezünk? Hogy a tőkés tulajdon történelmi fázisokon ment keresztül, hogy az ipari, kereskedelmi banktőkét eltérő sajátosságok jellemzik? Hogy a kis-, közép- és mamuttőke között érdekkollíziók keletkeznek, hogy a tőkésosztály maga is rétegeződik? Hogy ennek megfelelően tudatosított vagy még fel nem ismert politikai érdekeik, emberi arculatuk, ízlésük stb. lényegesen különbözhet – a vulgár materialista számára ezek nüanszok, elhanyagolható, a „világos" megoldást elhomályosító mozzanatok.

Vagy hadd utaljak egy másik példára: kispolgár fogalmával kapcsolatos leegyszerűsítésekre. Ha egy politikus vagy egy áramlat kettős arculatot mutat az ökonomista számára, minden további vizsgálódás feleslegessé válik. Ok: kispolgári hatások térítették el a helyes irányvonaltól. A passzivitást és a

kalandorságot, a belenyugvást és a türelmetlenséget, a megalkuvást és a lázas nyugtalanságot egyaránt magyarázza a kispolgár kettős kötöttsége, tudatának ambivalenciája. Gazdasági szituáltsága e réteg magatartását valóban ingadozóvá teszi. Ám lényeges – bizonyos vonatkozásban döntő különbség van a városi és falusi kispolgár tulajdonviszonyai között: a konkrét létfeltételek a lehetséges típusok és magatartások rendkívül széles skáláját hozták létre. A klasszikusok nemegyszer jellemezték plasztikus élességgel e társadalmi réteg létviszonyait. A leegyszerű-ítőktől eltérően azonban elemzésük nem korlátozódott az általános jegyek vázlatára. Elemzésük *konkrét* történelmi igényű. Igen tanulságos e szempontból Engelsnek P. Ernsthez intézett, 1890 júniusi levele: E tömör s témánk szempontjából rendkívül fontos gondolatsor módszertani tanulságainak értékesítése érdekében idézném levelét:

„... Az Ön kísérletét illetően, hogy a kérdést materialista módon kezelje, mindenekelőtt azt kell mondanom, hogy a materialista módszer a saját ellentétébe csap át, ha nem vezérfonalként használják a történelmi tanulmányokban, hanem mint kész sablont, amelyhez hozzászabják a történelmi tényeket. És ha Bahr úr úgy véli, hogy Önt ezen a hibán rajtakapta, állításában alighanem van némi igazság.

Nyárspolgár ág – Ön ebben az egyetlen kategóriában foglalja össze egész Norvégiát mindenestől, ami ott történik, és erre a norvég nyárspolgárságra meggondolás nélkül átviszi a *német* nyárspolgárságról való nézetét. Ennek azonban két tény áll útjában.

Először is: mikor a Napóleonon aratott győzelem egész Európában a reakciónak a forradalmon kivívott győzelmét jelentette, és a forradalom már csak francia szülőföldjén keltett még mindig oly nagy félelmet, hogy a visszatérő legitim királyságtól polgári liberális alkotmányt csikart ki – Norvégia akkor olyan alkotmányt tudott magának kivívni, amely sok-

kal demokratikusabb volt, mint bármely másik az akkori Európában.

Másodszor: Norvégia az utolsó húsz évben olyan irodalmi fellendülést ért meg, amilyennel vele egyidejűleg Oroszországon kívül egyetlen más ország sem dicsekedhet. Akár nyárspolgárok, akár nem, ezek az emberek sokkal többet tesznek másoknál, és bélyegüket más irodalmakra is rányomják, nem utolsósorban a németre is.

Ezek a tények szerintem arra figyelmeztetnek, hogy a norvég nyárspolgárságot közelebbről meg kell vizsgálni abból a szempontból, melyek a sajátosságai.

És akkor valószínűleg igen lényeges különbségeket fog észrevenni. Németországban a nyárspolgárság egy meghiúsult forradalom, egy megszakított, visszaszorított fejlődés gyümölcse, és sajátos, nem normálisan kialakult, gyáva, korlátolt, gyámoltalan, minden kezdeményezésre képtelen jellegét a harmincéves háborúban és az azt követő időben kapta – éppen amikor majdnem minden más nagy nép gyorsan fellendült. Ez a jellege akkor is megmaradt, mikor a történelem árja Németországot ismét magával sodorta; ez a jelleg annyira erős volt, hogy valamennyi többi német társadalmi osztályra is többé-kevésbé ráragadt mint általános német típus, míg végül a mi munkásosztályunk áttörte ezeket a szűk korlátokat. A német munkások éppen abban az értelemben »hazátlanok« a leginkább, hogy a nyárspolgári német korlátoltságot teljességgel lerázták magukról.

A német nyárspolgárság tehát nem normális történelmi fázis, hanem kiélezett torzkép, az elfajulás egy fajtája éppúgy, ahogy a lengyel zsidó a zsidók torzképe. Az angol, francia stb. kispolgár korántsem áll egyenlő színvonalon a némettel.

Norvégiában ellenben a kisparasztság és kispolgárság, némi középpolgári keveredéssel – hasonló jelenséggel találkozunk a XVII. század Angliájában és Franciaországában –, több évszázad óta a társadalom normális állapota. Itt nem arról van szó, hogy egy megfeneklett nagy mozgalom és egy har-

mincéves háború erőszakkal visszavetette a társadalmat elavult állapotokba. Az ország az elszigetelődés és a természeti feltételek következtében elmaradt, de állapota mindig termelési feltételeihez mért, és ezért normális volt. Csak legeslegújabban lép fel itt-ott az országban valami egészen csekély nagyipar, de a tőkekoncentráció legerősebb emeltyűjének, a tőzsdének nincs helye, aztán meg éppen a hatalmas méretű tengeri kereskedelem is konzerválóan hat. Mert míg mindenütt máshol a gőz kiszorítja a vitorlás hajókat, Norvégia hatalmasan kiépíti vitorlás hajózását, és a világ második legnagyobb, ha ugyan nem a legnagyobb vitorlás flottáját mondhatja magáénak, jobbadán kis- és középtulajdonosok birtokában, mint Angliában, mondjuk, 1720 körül. Így a régi pangást kezdi némi mozgás felváltani, és nyilván ezt a mozgást fejezi ki az irodalmi fellendülés is.

A norvég paraszt *sohasem volt jobbágy,* és ez az egész fejlődésnek, akárcsak Kasztíliában, egészen más hátteret ad. A norvég kispolgár a szabad paraszt ivadéka, és ilyenformán *férfi* a lezüllött német nyárspolgárral szemben. Ugyanígy a norvég kispolgárnő is toronymagasan áll a német nyárspolgári feleség fölött. És akármilyen hibái vannak is pl. Ibsen drámáinak, elénk tükröznek egy világot, amely bár kis- és középpolgári, de azért teljességgel elüt a némettől, olyan világot, amelyben az embereknek még van jellemük és kezdeményező képességük, és ha külföldi fogalmak szerint gyakran furcsán is, de önállóan cselekszenek. Ami engem illet, az ilyesmit szeretem előbb alaposan megismerni, mielőtt ítéletet mondok róla."[29]

Mint láthatjuk, Engels korántsem tartja kielégítőnek a kispolgár nomenklatúrájának absztrakt használatát. A norvég kispolgár tudatát meghatározó gazdasági tényezőket nem elszigetelten, hanem mint összetett és a sajátos nemzeti fejlődés körülményei közt módosuló viszonylatrendszert jellemzi. A norvég kisárutermelő státuszát messzemenően meghatározza az a tény, hogy az ország „az elszigetelődés és a természeti

feltételek következtében elmaradt, de állapota mindig a termelés feltételeihez mért, s ezért normális volt". Emellett Engels figyelembe veszi a prosperitás időszakos, de a tudati hullámzásokat befolyásoló mozzanatait is. Vagyis egyidejűleg szerez érvényt a viszonylag állandó és a periodikusan változó gazdasági feltételeknek, ily módon vázolva fel a fejlődés jellemző tendenciáit. A tudati-pszichológiai áttételek e fejlődési görbe nyomvonalának ismeretében válnak jobban megközelíthetővé. A norvég paraszt *sohasem volt jobbágy*, és ez az egész fejlődésnek... egészen más hátteret ad. A norvég kis- és középpolgár a jelzett történelmi okok következtében más, mint német osztályostársa: más a világa, mások az emberi jellemzői. Engels csak e tömör, de rendkívül árnyalt, s a sajátosságok konkrét történelmi elemzésére ösztönző gondolatsor végén engedi meg magának, hogy egy művészi fenomén – Ibsen *Nóra*-ja – s a gazdasági viszonylatrendszerek közötti összefüggésre utaljon.

Gondolatmenete ugyanakkor azt is tanúsítja, hogy a tudatot meghatározó valóságos társadalmi létviszonyok nem korlátozhatók az anyagi viszonylatokra, hogy a gazdasági ok csak *primum agens* – elsődleges tényező – a számos egymást keresztező erőhatás játékában. Mert a társadalmi tudatot – eltérő mélységgel és intenzitással – a társadalmi tevékenység valamennyi történelmi formája, vagyis mindazon jelenségek, amelyek az emberi társadalom létének közegéül szolgálnak – alakítják. Ilyen értelemben beszélhetünk a különböző szociális alakulatok: a nemzet, a nemzetség, a család, a politika, a jogi-vallási-művészi intézmények tudatformáló szerepéről. A társadalmi tudat egyes alakzatai rendelkezhetnek eltérő sajátosságokkal, jellegükből és funkciójukból következően módosul – szűkül vagy tágul az általuk tükrözött jelenségek köre; a társadalmi tudatnak mint totalitásnak tükrözési anyaga azonban a *szociális lét* a maga *teljességében:* a lét és tevékenység valamennyi formája alakítóan hat a tudatra. Engels

nem véletlenül utal – idézett levelében – az alkotmányos fejlődés sajátosságaira mint fontos tudatmeghatározó tényezőre.

A különböző egymást kifejező, keresztező erőhatás, áttételeződés természetének és törvényszerűségeinek megértése szempontjából jelentős, hogy nagyobb figyelmet fordítsunk az *idő* tényező elemzésére. Gondolatmenetünk ugyanis a következő ellenérvekkel opponálható: ha részletezzük azt a kijelentő mondatot, hogy a gazdasági tényező a primum agens a a társadalmi tudatot meghatározó létjelenségek sorában, akkor világossá válik: mindazon szociális alakulatok és képződmények, amelyeket a determinánsok sorában önálló tényezőként jelölünk meg, tulajdonképpen maguk is e gazdasági tartalmak megjelenítői és igazolói. A gazdasági viszonylatok ismeretében tehát az egész képlet megfejthető – nem szükséges e társadalmi képződmények önálló hatótényezőként való vizsgálata. Végső soron – nagy történelmi korszakok léptékével mérve – a társadalmi intézmények valóban a gazdasági tartalmak jegyében módosulnak. *Időben* azonban ez a folyamat jelentős fáziseltolódásokkal realizálódik. Különböző objektív és szubjektív okok következtében – amelyek sorában modern történelmünkben a legjelentősebb az osztályok erőviszonya, cselekvőkészsége, vezetőik tehetsége és előrelátása – a társadalom tulajdonviszonyai, gazdasági és közéleti mechanizmusa – még azonos érdekeket kifejező mechanizmusok esetében is – hosszú ideig aszinkronban lehet.

S éppen ezzel az összefüggéssel kapcsolatos az ökonomizmus egyik legmegtévesztőbb leegyszerűsítése: annak feltételezése, hogy a társadalmak, osztályok, társadalmi rétegek spontánul, közvetítők nélkül tükrözik *valóságos* létfeltételeiket, érdekeiket. Egyes filozófusok, irodalmárok, történészek, az eszmék kialakulását és társadalmi szerepét vizsgálva, termé zetesnek vették, hogy a társadalmi osztályok döntő helyzetekben *mindig* érdekeiknek megfelelően cselekszenek. E gondolatmenet logikai végállomása az a gyakorlat, amely a szociális származásból *közvetlenül* következtet a gondolkodók,

közéleti emberek, állampolgárok világnézetére s e világkép gondolati összetevőire. Mintha Marx Károly soha nem írt volna fetisizációról, elidegenedésről, hamis tudatról. E leegyszerűsítő kérdésfeltevés természetesen nemcsak a történelem reális megítélését nehezítette, de számos esetben megalapozatlan, tragikus következményekkel járó politikai döntésekhez vezetett. Elég, ha a harmincas évek német munkásmozgalmának példájára, arra a feltételezésre utalunk, hogy a német munkásosztály helyzetéből következően immunis a fasizmus fertőzésével szemben.

E vulgáris felfogásmód ugyanakkor, amikor rendkívül határozott, bonyolult jelenségek leegyszerűsítő megítélésében korunk történelmének számos meghatározó jellegű tényével szemben értetlen. Így képtelen tudományos következetességgel megmagyarázni egyes nyugat-európai országok és az Egyesült Államok munkásosztályának politikai tudatát meghatározó okokat s azokat az ideológiai rövidzárlatokat, amelynek legfájdalmasabb példája az ún. kínai kulturális forradalom és az albán kommunista mozgalom zsákutcája.

*

A társadalmak, osztályok önmegismerési folyamatainak komplex elemzése – amely szükségszerűen foglalná magába a tudományos és művészi megismerés egész bonyolult folyamatát – messze túlmutat e tanulmány keretein. Ezért csak néhány, az ökonomista előfeltevés s az idézett leegyszerűsítések bírálata szempontjából lényeges mozzanat elemzésére korlátozódom.

Mindenekelőtt: a spontán tükrözés csak az adott valóság köznapi tudatának[30] kialakulásához vezet el. Az ún. köznapi tudat amorf, nem rendszerező jellegű – pontosabban nem tudományos és ellenőrzött kritériumok alapján rendszerez, utilitarisztikus irányultságú. Ennek következménye, hogy kevésbé fogékony a metafizikus szőrszálhasogatásokkal szemben, s egy sor ítéletében rögtön rátapint „a pontos, egyszerű és

kézenfekvő okra". Ha azonban az okok az empirikusan is érzékelhető okozati összefüggéseknél mélyebben helyezkednek el – s a társadalmi törvények természetükből következően csak igen magas fokú absztrakció segítségével ragadhatók meg –, a köznapi tudat önmagában erőtlen – a „józan ész" az intellektuális igényesség, a valóságot átható paradoxonok leírásának akadályává válik. A köznapi gondolkodást erős érzelmi színezettsége következtében egyszerre jellemzi a merevség és a „törékenység": sokszor irracionálisan tapad évszázados előítélet-rendszerekhez, máskor felületi hullámzások is mozgásba hozzák.

A gazdasági struktúrák, az osztályhelyzet természetesen a társadalmi tudat ezen alakzatait is messzemenően befolyásolják. Különböző társadalmi osztályok köznapi tudata, érzelmi beállítódása lényeges eltéréseket mutat. Az osztályérdekek s antagonizmusok átfogó igényű felismerése és rendszerezése azonban túlmutat a köznapi tudat szintjén és lehetőségein.

A modern árutermelő társadalmakban a valóságos emberi–társadalmi viszonylatokat látszatok szövevénye fedi el. Igaz, forradalmi helyzetekben, válságperiódusokban, az osztályantagonizmusok végletes kiéleződésének időszakaiban – mint villámfénynél a rejtettebb zugok – e viszonylatok élesen kirajzolódnak. A békés fejlődés körülményei között e látszatok azonban – az emberi megismerés szerkezeti sajátosságaiból következően – elrejtik a valóságos összefüggéseket. A munkásosztály tudományos alapokon nyugvó szocialista tudata *nem* spontán fejlődés eredménye.

A köznapi tudat, az ösztönös mozzanatok dominanciája ellenére, nem puszta reflexió, módosulásait a szemben álló osztályok politikai-eszmei potenciáljai, az ideológiai osztályharc tényei és lehetőségei is magyarázzák. S e vonatkozásban kap különös hangsúlyt a társadalmi tudat *tevékeny* jellege, az a tény, hogy a társadalmi tudati alakzatok nemcsak nézetrendszerek, hanem tevékenységi formák is.

Az uralkodó ideológiák mindig jelentősen befolyásolták a közgondolkodást. Gondoljunk a vallások osztatlan uralmára a keleti despotikus társadalmakban vagy a középkorban. Napjainkban azonban, ha lehet, az ilyen irányú erőfeszíté ek még hatványozottabbak, az *ideológiai harc* jelentősége megnövekedett. Az oka ennek kettős. Egyrészt a marxizmus kialakulását követően először vált egy elnyomott dolgozó osztály önálló ideológiai erővé. Másrészt a modern hírközlő eszközök rendkívüli mértékben felfokozták az ideológiai ráhatás lehetőségeit.

Az *idő* tényező jelentőségét e vonatkozásban sem szabad lebecsülnünk. Hosszabb történelmi távon a dolgok logikája mindig erősebbnek bizonyul, mint a propaganda „varázsa": a társadalmi fejlődés valóságos szükségleteit, az érdekkollíziókat csak időlegesen lehet szavakban „feloldani". Ám az időleges pozícióvesztéseket sem becsülhetjük le – ezek maguk is történelmi ténnyé válnak, s ha nem is meghatározóan, de befolyásolják az erőviszonyok alakulását.

A kérdést bonyolítja, hogy a társadalmi fejlődés nem egyenes vonalú, hogy a társadalmi progresszió fő vonala különböző irányba ható törekvések, ellentmondó tények tömegében kristályosodik ki. A propaganda ennek következtében nemcsak megtévesztésekre, tartalmatlan utalásokra építhet, de a fejlődés ellentmondásaival is manipulálhat: a tények önkényes csoportosításával „valóságfedezetet" kölcsönözhet állításainak.

Az elmúlt negyedszázad egyik – legalábbis témánk szempontjából – kiemelkedő fontosságú szociológiai ténye: az eszmei manipuláció hatásfokának jelentős növekedése. A vezető tőkés országokban a milliós példányszámú napilapok, képes hetilapok, rádiótársaságok, filmek stb. s különösen a televízió segítségével „művészi" fokra emelték a köznapi tudat megdolgozását. Milliókat költenek társadalomlélektani kutatásokra, tanulmányozzák a gondolati és érzelmi közegellenállások természetét, óriási apparátussal, a földrengést jelző szeizmog-

ráfok pontosságával követik nyomon a közvélemény hullámzását. Mindez az eszmei befolyásolás hatásfokának növelését szolgálja. Nem illuzorikus-e ilyen körülmények között a szocialista tudat spontán kialakulásának lehetőségeiről meditálni? Mert a tömegkommunikációs eszközök korában nem egyszerűen arról van szó, hogy a kapitalista árutermelés következtében a valóságos emberi kapcsolatokat látszatok fedik el, hanem arról, hogy egy *nagy hatásfokú* ideológiai apparátus e látszatoknak tudatosan tényjelleget kölcsönöz.

Témánk jellegéből következően nem lehet feladatunk annak elemzése, hogy az elmúlt negyedszázadban a polgári állam intervenciója mennyiben módosította a gazdasági növekedés ütemét, parírozta-e, s ha igen, milyen mértékben a gazdasági válságok, depressziók következményeit. Bizonyos ugyanis, hogy e gazdasági operációk – amelyek ugyancsak nem változtatják meg a fejlődés fő irányát, de jelentős fáziseltolódásokat okozhatnak – az eszmei manipulációnál is erőteljesebben befolyásolták a köznapi tudat alakulását. De ha e közgazdasági-politikai műveletek részletes elemzéseitől el is kell tekintenünk, tény, hogy e propaganda a gazdasági intervenció részleges sikereit korunk egész arculatát meghatározó tényként tudatosítja. S a második világháborút követő prosperitás következményei – az autótulajdonosok számának gyors növekedése, a tartós fogyasztási cikkek elterjedése, a ruházkodás forradalma – a szintetikus ipar viharos ütemű fejlődése következtében – igazolni látszott az ilyen irányú erőfeszítéseket. A látszatok ily módon egybejátszottak bizonyos tényekkel, s ez csak fokozta a hatásos propaganda lehetőségeit. S mindezen lehetőségeket megsokszorozták a szocializmus átmeneti kudarcai: a Sztálin-ügy, 1956, Kína, hogy csak a legfájdalmasabb mozzanatokra utaljunk. A manipuláció ilyen körülmények között arra törekedhetett, hogy a köznapi tudatnak ideologikus hátteret biztosítson, s a kapitalizmus–szocializmus alternatíváját túlhaladottnak minősítve, az ipari társadalom fogalmát tegye általánosan elfogadottá. S e

törekvéseket számos más eszmei tényező is segíti: egyes szocialista munkáspártok opportunizmusa, a vallási előítéleteket a modern ipari társadalmak szellemi éghajlatához rokonító modern vallásfilozófiai törekvések, a nonkonformista lázadók szabad csapatainak illuzorikus forradalmai, amelyek mindenekelőtt az ifjúság szellemi arculatát befolyásolták.

*

Egyes teoretikusok úgy vélték: a köznapi tudat fogalma – a mi körülményeink között – azért mellőzhető, mert a szocialista társadalomban megszűnik a társadalmi tudat ösztönössége. Feltételezésüket azzal indokolták, hogy a szocializmusban a társadalmi-gazdasági folyamatok tervszerű, tudatos irányítása áttekinthetővé teszi az emberi kapcsolatokat. A marxista gondolat uralkodó eszmerendszerré válik, s a kulturális forradalom közvetítésével milliók közkincsévé lesz. A tudatosodás szintje a propagandamunka hatékonyságától függ.

E feltételezés több szempontból felületesnek, hibásnak bizonyult. A szocializmus gazdasági fejlődése – pontosabban: a szocializmus adekvát gazdasági mechanizmusának kikísérletezése – sokkal bonyolultabb és ellentmondásosabb folyamat, mint ahogy e teoretikusok feltételezték. Úgy tűnik, elméletük körvonalazásánál sem a klasszikusok megfelelő útmutatásait, sem saját országuk különös viszonyait nem tanulmányozták kellő elmélyültséggel. Marx, aki mindig óvakodott a jövő társadalmának részletekbe menő jellemzésétől, s csak a már *adott* fejlődési folyamatok alapján következtetett a fejlődés fő irányára, a jelenből a jövőbe mutató főbb összefüggésekre, a *Gothai Program Kritikájá*-ban hipotetikusan jelezte: a kommunizmust megelőzi egy olyan társadalmi formáció, amely „a tőkés társadalomból éppen hogy *keletkezik*, amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik".[31] S Engels is figyelmeztetett e fázis elkerülhetetlenségére. Egy vitával kap-

csolatban, amely a *Volkstribüne* hasábjain folyt arról, hogy „hogyan történik majd a jövő társadalmában a termékek elosztása", megjegyzi: „a vita valamennyi résztvevője a »szocialista társadalmat« nem úgy fogja fel, mint ami állandóan változik és fejlődik, hanem mint stabil, egyszer s mindenkorra lerögzített dolgot, amelynek tehát szintén mindörökre lerögzített elosztási módja van. Ésszerűen azonban mégiscsak meg lehet kísérelni azt, hogy 1. felfedezzék azt az elosztási módot, amellyel *elkezdik*, és 2. megtalálják az *általános irányt*, amelyben a továbbfejlődés halad."[32] S e vonatkozásban talán legösztönzőbbek lehettek volna Lenin gondolatai. Mert Lenin a szovjet hatalom első fél évtizede s különösen az új gazdasági politika tapasztalatai alapján zseniális éleselméjűséggel fedte fel s összegezte „az általános irány megtalálásával" kapcsolatos nehézségeket. S Lenin elemzéseiben azok a fejlődési sajátosságok is kellő teret kaptak, amelyekre Marx és Engels a nyugat-európai tapasztalatok alapján nem is következtethettek: a termelőerők viszonylagos fejletlensége, tőkeszegény, feudális maradványok, az imperializmus egyidejű léte viszonylag fejlettebb országokban, s mindennek következtében az árutermelés szükségessége, export–import kapcsolatok a vezető tőkés országokkal stb.

A szocialista országokban a közösségi tulajdonviszonyok megteremtették a termelőerők gyors fejlődésének a lehetőségét. Alapvetően megváltoztak a szociális létfeltételek, az emberi viszonylatok, a népgazdaság tervszerű irányításában is jelentős tapasztalatok halmozódtak fel. A fentebb jelzett sajátosságok következtében azonban a szocializmus kialakulása sokkal fájdalmasabb, ellentmondásosabb volt, mint azt a racionalista scientizmus szocialista megújítói feltételezték. Ellentmondásosabb volt a népgazdaság fejlődése, mert a háborúk – s tegyük hozzá –, bizonyos szubjektív hibák következtében a szocialista gazdaság többszörösen kitérőkre kényszerült. De ellentmondásosabban alakultak a szociális–politikai viszonylatok is: a szocialista gazdaság fejlődésének kivételes

körülményei elkerülhetetlenné tették az erőteljesebb, s bizonyos időszakokban egyoldalú központosítást, amely a dolgok természetéből következően nem hatott ösztönzően a szocialista demokratizmus fejlődésére, mély nyomot hagyott a kialakuló szocializmus intézményrendszereiben, szűkítette a felelősségvállalás nélkülözhetetlen feltételét képező cselekvési autonómiát, s semmiképpen sem segítette elő az emberi kapcsolatok „áttetszővé válását": a fétisek, a látszatok teljes leküzdését.

A köznapi tudat ösztönös elemeinek teljes leküzdése teoretikusan is utópisztikus. Jellegzetes példája annak a szemléletmódnak, amelyet racionalista-scientizmusként jellemeztünk. Még inkább utópisztikusnak bizonyult azonban a valóságban.

A köznapi tudat jellegzetes objektivációja a társadalmi sztereotípia, a hagyományrendszer, az előítélet. Közös sajátosságuk a konformitás, az előzetes irányultság szerinti ítélkezés, az elemző, a sajátosságokra figyelő gondolkodás hiánya, az erős érzelmi-indulati töltés. A társadalomlélektani kutatások – amelyeket oly sokáig nem gyümölcsöztettünk saját javunkra – azt tanúsítják, hogy ezen objektivációk a társadalmi tudat legkonzervatívabb elemei.

Vajon nem volt-e utópisztikus annak feltételezése, hogy egy „ezredév" örökségeként áthagyományozott konvenciók rövid évtizedek leforgása alatt erejüket vesztik? Hogy szinte egy csapásra feloldhatók, s a jövőbe irányuló öntudat fegyelmével helyettesíthetők olyan magatartás-meghatározó társadalmi beidegzések, mint a magánvagyon fétise, a protekció bűvölete, a bálványok – vallási és nem vallási istenek – igézete stb. Ez a feltételezés még akkor is utópisztikus, ha a fejlődés optimális. Mert a szocializmusban a meghatározó gazdasági szerkezetek maguk reprodukálják a múlt bizonyos rekvizítumait. Gondoljunk a munka szerinti elosztás jogi következményeire s azok marxi jellemzésére.

*

A köznapi tudat változásait csak a rétegképző tényezők ismeretében értelmezhetjük helyesen. Az átmeneti korszak társadalmának tudata messzemenően rétegezett. S e vonatkozásban nemcsak a volt uralkodó osztályok szellemi utóvédharcának formáit s pszichikus jelentkezéseit kell számba vennünk, nemcsak a szocialista társadalom két alapvető osztályának jellegzetességeit kell elemeznünk, de az alapvető osztályokon belüli elkülönüléseket is, amelyeket a munka- és életkörülmények, vagyis a munka társadalmi szervezetében elfoglalt hely, a kereseti viszonyok, a társadalmi státusz, a művelődési viszonyok, település, környezet, életkor stb. magyaráznak. Gramscival szólva: az intellektuális és morális megújulás kibontakozása nem egyidejű valamennyi társadalmi rétegben, sőt, még ma is – és ezt nem árt ismételni – sokan Ptolemaiosz, nem pedig Kopernikusz hívei. Sokféle „konformizmus" van, és sokféle harc újabb „konformizmusokért", és sokféle különböző kombináció létezik a között, ami van (különböző álláspontok szerint kialakulva) s a között, amiért dolgoznak, hogy legyen (és sokan vannak, akik ilyen értelemben dolgoznak). Egyetlenegy haladó mozgás vonalának a nézőpontját felvenni, amely szerint minden új eredmény felhalmozódik, és újabb eredmények kiindulópontjává válik, súlyos tévedés: nemcsak a vonalak sokfélék, hanem a leghaladóbb vonalban is történnek visszafelé tett lépések.[33]

Hazánkban jelenleg is több mint egymillió ember lakik tanyán. Tulajdonviszonyaik a nagy mezővárosokban lakó mezőgazdasági munkáséval azonosak. Tudati-szellemi fejlődésük feltételei azonban lényegesen különböznek. Győr megye gyorsan iparosodik, mezőgazdasága belterjes, fő közlekedési utak szelik át. Szabolcs szerény munkalehetőségekben, települései szétszórtak, útjai a megye távolibb szögleteiben járhatatlanok: e miliőviszonyok a babonák szálláscsinálói és megőrzői, kedveznek az előítéleteknek, az ösztönös-indulati reflexeknek. S Szabolcs „utazó nagykövetei", a hosszú hónapokat építkezések barakkjaiban eltöltő vándor munkások? A nagyvárosok

– igaz, egyre zsugorodó, de még meglevő lumpennegyedei? A „Csumbuj", a „Csikágó" őslakói? S a több mint háromszázezer cigánycsalád? Azonosíthatók-e különböző rétegek konkrét létfeltételei, szellemi éghajlatuk?

Persze, a miliőviszonyok és a köznapi tudat közötti kölcsönhatás korántsem „egykapcsolású". A köznapi tudat – s különösen a sztereotípiák – egyik sajátossága a valóságos tér-idő viszonyoktól való időleges függetlenedés. Ilyen értelemben beszélhetünk a *szellemi miliőteremtés önkényéről*. A jelentől való szellemi elhatárolódás legelterjedtebb formája az események önkényes értékelése. Végbemehet ez az átértékelés az indivíduum szellemi elefántcsonttornyában vagy meghatározott sztereotípiák jegyében, a szellemi blokkot alkotó közösségek közegében.

E jelenségcsoport megítélését és elemzését megnehezíti, hogy a szellemi értékek devalválódásának folyamata korántsem egy ütemű, hogy meghatározott közegben még objektív létjogosultsággal rendelkezhet az, ami világtörténelmileg meghaladott. E vonatkozásban különös jelentőséget kap a tudati alakzatok történelmi megítélése: az ideális és reális, a legyen és a van józan és a feltételekkel számot vető szembesítése.

A társadalmi tudat változásainak racionalista–scientista megítélését – többek között – éppen az jellemzi, hogy egyetlen optimális fejlődési vonal ívével azonosította a társadalmi változások görbéjét, hogy az élet legmagasabb rendű megnyilvánulásainak, a haladás csúcsainak léptékét az élet minden területére kivetítette. De Gramscinak igaza van: az élet nem homogén módon fejlődik, hanem részleges előrenyomulásokkal, előretörésekkel, „piramisszerű" kinövésekkel. Tehát minden életmód történetét tanulmányoznunk kell, vagyis eredendő „racionalitását", és ha ez már ismeretes, akkor kell feltenni a kérdést: vajon ez a racionalitás minden egyes esetben megvan-e még, fennállnak-e még – és mennyiben – azok a feltételek, amelyekre a racionalitás épült. „Nem kell azt

hinni, hogy ha valamely életforma, gondolkodás- és cselekvési mód »irracionálissá« válik egy adott környezeten belül, feltétlenül mindenütt és mindenki számára irracionális lesz, és hogy csak a gonoszság és az ostobaság tartja életben."[34]

A realitások számbavétele nem jelenti a társadalmi fejlődés irányát – szocialista társadalomban a szocializmus lényegi tartalmait –, erkölcsi követeléseit transzformáló, s azokat a gyakorlati együttélés folyamatában érvényesítő társadalompedagógiai törekvések feladását. Ellenkezőleg. Csak e realitások ismeretében lehet e tevénység eredményes. Az ötvenes évek elején a „polgári életforma" s a „kispolgári maradványok" leküzdése örvén általános támadás indult olyan igények, szükségletek ellen, amelyek nem vesztették el racionalitásukat – sőt paradox módon: éppen a népi demokratikus társadalmakban váltak milliók számára hozzáférhetővé. Így minősült polgári-kispolgári csökevénynek a civilizatorikus fejlődés számos vívmánya, az öltözködési kultúra, kozmetika, divatos hajviselet, lakásdíszítés, hűtőszekrény, a házasságkötés szertartásossága, a jegygyűrű viselése stb. Világtörténeti távlatokat tekintve ezek persze nem meghatározó jelentőségű összetevői a társadalmi együttélésnek. Az „egyszerű emberek" köznapi tudatában azonban ilyen elemekből variálódik a társadalomkép. Leegyszerűsítő megítélésük a polgári-kispolgári életforma valóban anakronisztikus tünetei elleni harcot is megnehezítette, pedig ez a harc nélkülözhetetlen, „mert ha valamely élet-, gondolkodás- és cselekvésmód valahol ésszerűtlenné vált, ez igen nagy jelentőségű, és erre minden lehető módon rá kell világítani".

*

A köznapi tudat – mint az idézett példánkból is kitetszett – számos ponton érintkezik az ideológiákkal. Minden ideológia kísérletet tesz arra, hogy saját elveit, meggyőződéseit a „népi észjárás" igazságává tegye, hogy emocionális tartalékot biztosítson eszmei pozícióinak. S a köznapi tudat története való-

ban arról tanúskodik, hogy a népi hiedelmek, előítéletek nemegyszer irracionálissá vált ideológiák kövületei, s hogy a pozitív ideológiai képletek is felszívódnak a köznapi gondolkodásban, s magatartás-meghatározó tényezővé válnak.

Az ideológia fogalmát persze különböző értelemben használják irodalmunkban, s ezért – még ha csak egy meghatározott összefüggésében érintjük is az ideologikus folyamatokat – elkerülhetetlen a fogalom gondolati tartalmának körülhatárolása.

Az ideológia eredendően az „eszmék tudománya" volt. Első ízben Destutt di Tracy nevezte tanítását ideológiának az *Ideológia elemei* című művében. A fogalom a könyv publikálása óta eltelt több mint másfél évszázad alatt sokjelentésűvé vált. Azne Naess norvég szociológus 1965-ben publikált művében[35] tizennyolc jelentéstípusról tesz említést. Az ideológia fogalom marxista irodalmunkban leggyakrabban három jelentésben fordul elő.

A marxista gondolat klasszikusai az ideológia fogalmát gyakran a *hamis tudat* fogalmával szinonim értelemben használják. Történelmi tény, hogy az ideológia elmélete, amely kialakulásakor szervesen kapcsolódott a szenzualizmushoz, később az objektív idealizmussal rokonult. Az eszmék eredetének analitikus kutatását felváltották a metafizikai spekulációk: az eszme önmaga okává vált. Az *ideologikus tükrözés* eredményeként a dolgok mintegy tótágast álltak: az eredendő ok okozattá, az okozat meghatározó okká változott. Az ifjú hegeliánusokkal vitatkozva – mint erre már korábban utaltunk –, ezért nevezték Marx és Engels Bauert és társait „német ideológusoknak", ezért állították leghatározottabban szembe saját történelmi materialista felfogásukat az „ideologikus látásmóddal". S nemcsak fiatalkori műveikben. Engels egy 1899-ben keltezett Konrad Schmidthez adresszált levelében a következőket írja: „A gazdasági, politikai és egyéb tükröződésekkel ugyanúgy áll a dolog, mint az emberi

szem közvetítette tükröződésekkel, gyűjtőlencsén haladnak keresztül, és ezért fordítva, fejtetőre állítva jelennek meg... A gazdasági viszonyoknak jogi elvek alakjában való tükröződése szükségképpen szintén tótágast áll: anélkül megy végbe, hogy a cselekvő személyek ennek tudatában volnának; a jogász azt képzeli, hogy a priori tételekkel dolgozik, holott ezek csak gazdasági reflexek – s így minden a feje tetején áll. Az pedig, hogy ez a megfordítás – amely, amíg fel nem ismerjük, azt alkotja, amit *ideologikus szemléletnek* nevezünk – a maga részéről ismét visszahat a gazdasági alapra, és azt bizonyos határok között módosíthatja, az szerintem magától értetődik."[36] Az ideologikus szemléletet Engels tehát e késői írásában is a hamis tudat metodológiai forrásaként jellemzi.

A marxizmus klasszikusai egyidejűleg azt is kimutatták, hogy az ideologikus képletek, a hamis tudati fenomének objektív társadalmi alapja a fizikai és szellemi munka elkülönülése, valamint az elidegenedés: az emberi tevékenység produktumainak idegen hatalommá való misztifikálódása, az emberi viszonylatokat elfedő dologi kapcsolatok. A hamis tudati képletek nézetrendszerré való kijegecesedését az *osztályérdekek* magyarázzák: osztálykorlátok akadályozzák a valóságos összefüggések felismerését ott is, ahol a már átértett történelmi tapasztalatok, a felhalmozott ismeretanyagok önmagukban ezt lehetővé tennék.

Tény, hogy a klasszikusok más értelmezésben is használják az ideológia fogalmát. A „polgári ideológia", „proletár ideológia" megjelölés *nézetek rendszerére* utal, azt hangsúlyozza, hogy az ideológiák meghatározott osztályok, csoportok, társadalmi alakulatok érdekei, szükségletei szerint reprodukálják a valóságot – tapasztalataikat, céljaikat, módszereiket rendszerezik gondolati egésszé: konceptuális igényű világképpé. Az osztálymozzanat e vonatkozásban is domináns, az ideológia megjelölés azonban itt nem a valóság fordított tükrözésére utal, hanem azt emeli ki, hogy az osztálytársadalmakban a világnézetek, filozófiák egy meghatározott osz-

tály szellemi fegyverzetévé válnak, akár tudományos érvényűek, akár apologetikus célzatúak. A törvényszerű összefüggés itt a következő: ha az osztály objektív érdeke egybeesik a társadalmi haladással, az ideológia is az objektív igazság feltárásának eszközévé válik. Ha következetlen a társadalmi progresszió vállalásában, ha érdekei csak részben találkoznak a történeti fejlődés vonalával, az ideológia megreked az illúziók szintjén, látszatok, féligazságok módszeres igazolásának eszközévé válik. A retrográd ideológiákban az apologetikus elemek uralkodóvá válnak.

S találkozhatunk irodalmunkban az ideológia fogalomnak még egy értelmezésével: a társadalomlélektani és az ideológiai szint megkülönböztetésére gondoltunk. A társadalomlélektani folyamatok – az adott vonatkozásban – lényegében a köznapi tudat fogalmába sűríthetők, az ideologikus szint a valóság általánosított, rendszerezett, fogalmi igényei visszatükrözését jelöli. Az ideológia fogalma e kontexusban a társadalmi tudat *szerkezeti jellemzését* segíti: a szintek megkülönböztetése lehetővé teszi az egyes formációkon belüli rétegek elhatárolását. Így e megjelölések segítségével például elkülöníthetjük a köznapi tudat szintjéhez tartozó vallási hagyományokat, pszichózisokat, vallási elemeket variáló szokáserkölcsöket az ideológiai jelenségektől: a liturgikus előírásoktól, a katekizmusoktól, a teológiai rendszerektől.

Természetesen e különböző értelmezések bizonyos pontokon érintkeznek, mégis félreértésekre ad okot, ha az ideológia fogalmának meghatározott kontextusban való használatát más területre is kivetítjük. A fogalom önkényes használata számos félreértés, egyoldalú, elhibázott levezetés forrása.

*

E lehetséges félreértésekről azért is szólnunk kell, mert a marxizmus fogalmi apparátusát használva újólag jelentkeznek olyan irányzatok, amelyek *minden* ideológiát hamis tudati fenoménként jellemeznek. E gondolkodók nem tagadják, hogy

bizonyos ideológiák meghatározott periódusokban haladó szerepet játszanak. Álláspontjuk szerint azonban ez sem változtat azon a tényen, hogy az ideológiáknak nincs valóságtartalmuk, hogy látszatokat tükröznek, hogy puszta reflexei a gazdasági folyamatoknak. A nemzeti eszme, a humanista ideológiák sem mások, mint olyan szellemi fügefalevelek, amelyek elfedik a tényleges érdekeket és rugókat. Tudományos érvényük akkor sem lehet, ha meghatározott társadalmi osztály patriotikus vagy humanista érveit fogalmazzák eszmerendszerré.

Figyelemre méltó, hogy e magát öntudatosan ortodoxnak valló álláspont számos kérdésben a mannheimi tudásszociológiával mennyire rokon nézeteket fogalmaz meg. Mert a tudásszociológia is azt állítja, hogy az ideológiáknak nincs tudományos értékük, hogy az ideológus gondolatvezetését nem a dolgok közötti eredeti összefüggések határozzák meg, hanem az érdekviszonyok. A „kijelentési struktúrák" determinánsai ily módon nem a megismerési folyamatban feltáruló és ellenőrzött tények, hanem „a társadalmi–történelmi struktúrák".

Az ideologikus és a megismerési mozzanat valóban elhatárolható az eszmetörténetben. Ellentétük azonban *történelmi:* az ideológiai folyamat nem szükségszerűen ellentétes a tudományos-megismerési folyamattal. Viszonyukat találóan jellemzik Kelle–Kovalzron *Társadalmi tudat formái* című munkájukban. „A társadalmi tudat fejlődésében elkerülhetetlenül ki kell emelnünk két egymással összefüggő tendenciát: először, a társadalmi ember valóságos gyakorlatának érdekei által meghatározott megismerési folyamatot – a természetről és társadalomról való objektív ismereteink felhalmozódását; másodszor az ideológiai folyamatot, amelyet az antagonisztikus formációkban a történelemben cselekvő különböző osztályok érdekei határoznak meg – vagyis a különböző osztályok ideológiájának kialakulását, fejlődését és váltását.

A valóságos életben ez a két tendencia átszövi egymást,

esetenként egybeesnek, s csak absztrakció, elméleti analízis útján határolhatók el. Az ideológiai folyamatban jelen van a megismerési mozzanat, az ismeretek fejlődésének van ideológiai vonatkozása."[37]

Az ideologikus folyamatok új keletű azonosítása a hamis tudattal az ökonomizmus álláspontjának új formában való újrafogalmazása. Képviselői ugyanis teljesen figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy a társadalmi viszonylatok sokrétegű együttesében az emberek közötti ideológiai kapcsolatok – a jogi, politikai, erkölcsi viszonyok – reális társadalmi jelenségcsoportok, amelyek, ha nem egyoldalúan a visszatükrözés adekvátsága, hanem valóságos társadalmi funkciójuk szempontjából vizsgáljuk azokat – a történelmi folyamat integráns részei. Természetesen a partikuláris érdekek uralkodása – meghatározott korokban, osztályok esetében visszájára fordíthatják a kapcsolatok valóságos rendjét. De ez sem változtat azon a tényen, hogy a nemzeti ideológia nemcsak téveszme, hogy a nemzeti viszonyok realitások, amelyek az érdekek sajátos csomópontjait alakítják ki, hogy a jogviszonyoknak a megelőző társadalmakban is volt valóságtartalmuk, hogy funkcionálisan azért tölthették be elnyomó, konzerváló szerepüket, mert – minden ideologikus magyarázat ellenére – e valóságtartalomnak érvényt szereztek. S a jogelmélet története sem egyszerűen fikciók története.

A tudomány és ideológia merev szembeállítása egyébként azért sem indokolt, mert az ideologikus látásmód a tudományok fejlődésében – mint ösztönző vagy fékező tényező – szüntelenül jelen van: a gyakorlati kutatások szenvedélyes követelése. Bacon és követőinek következetes empirizmusa elősegítették a középkori tudomány idoljainak leküzdését, s fordítva a vallási dogmák évszázadokon keresztül akadályozták – a külső és belső kontroll segítségével – az antropogenezis tudományos elméletének megalkotását. Egyébként a tudomány idoljai korántsem mindig ideológikus természetűek: hadd utaljunk az éterelmélet példájára.

Ami mármost magának a marxizmusnak a megítélését illeti: a marxizmus épp azért építhette ki a társadalomtudományi gondolkodás fundamentális alapjait, azért vált képessé a materialista látásmódnak a társadalmi jelenségekben érvényt szerző kopernikuszi fordulat végrehajtására, mert egy olyan osztály ideologikus érdekeit képviselte, mely – csak láncait veszíthetvén – érdekelve volt a társadalmi valóság valamennyi vonatkozásának radikális feltárásában. A marxizmus a proletariátus ideológiája és tudománya: objektív törvényszerűségekkel dolgozik, s ezeknek ideológiai meggondolásokból szerez érvényt.

S e megállapítás nemcsak a marxi politikai gazdaságtanra vonatkozik. A marxi ideológia eredendően ideologikus elemei: az internacionalizmus, a proletárhumanizmus és objektív társadalmi vonatkozások eszmei vetületei: a világpiac dominánssá váló tendenciái, a proletariátus lét- és harci feltételeinek nemzetközivé válása stb. tükröződnek az internacionalizmus eszméjében; az elidegenedés, az ember nembeli és individuális létének diszkrepanciája s a proletariátus érdekeltsége annak leküzdésében fejeződik ki a proletárhumanizmus elveiben.

A marxizmus története ugyanakkor arról tanúskodik, hogy a tudományos és ideologikus mozzanatok egybeesése korántsem automatikusan, a feltételektől függetlenül érvényesül. A II. Internacionálé gondolkodóinak evolúciója, a katedramarxizmus különböző válfajainak jelentkezése már jelezte: meghatározott partikuláris érdekek talaján a marxizmus is dogmává merevülhet: az ideologikus mozzanatok leválhatnak a tudományos megismerés, az önkorrekció, a történelmi gyakorlat újraelemzésének folyamatáról. A gyarmattartó országok munkásainak kiváltságos helyzete, a párt- és szakszervezeti bürokrácia, a parlamenti „kretenizmus" kialakította a szociáldemokrata teoretikusnak azt a típusát, amely – lévén nemcsak láncait veszíthette – kerülte a konfliktushelyzeteket,

hajlamossá vált az önigazolásra – a szó pejoratív értelmében –, „ideológiák gyártására". E torzulásokat azonban mindenekelőtt nem a tudományos ideológiák szerkezeti sajátosságai, hanem konkrét történelmi vonatkozások magyarázzák.

*

Korábbi elemzésünk során utaltunk arra, hogy a munkásosztály a marxista ideológia közvetítésével, e gondolati rendszer elsajátítása útján, s nem spontánul alakítja ki szocialista tudatát. Amennyire leegyszerűsíthető azonban az ideológia és a hamis tudat azonosítása, ugyanolyan sematikus és felületes annak feltételezése, hogy a marxizmus az igazságoknak egy olyan kész rendszerét prezentálja, amelyet *csak* el kell sajátítani. Az automatizmusok nemcsak a köznapi tudatnak, az ideologikus rendszereknek sem sajátjai. Leninnek az az idézett megállapítása, amely szerint az igazságot nem holt nyugalomként, puszta képként, mint valami számot vagy valami absztrakt gondolatot kell elképzelnünk, hanem mint mozgást, elevenséget, mert a tudományos megismerés a gondolkodás örökös, végtelen közeledése az objektumhoz – *teljes* mértékben vonatkozik a marxista tudományokra is. A társadalmi folyamatoknak a marxista gondolatban való tükröződését sem képzelhetjük el mozgás és ellentmondások nélkül, hanem csak mint ellentmondások mozgásának, keletkezésének és megoldásának folyamatát. A marxizmus – mint minden más tudományos elmélet – csak szüntelenül közeledik a „közvetlen totalitáshoz", absztrakciókat, fogalmakat, törvényeket alkotva, amelyek objektív igazsága csak akkor ellenőrizhető, ha az elmélet „magáért való létté" lesz, vagyis a gyakorlatban.

E tétel különös jelentőséget kap a szocializmus viszonylatai között. A marxizmus születésének első pillanatától kezdve a világ megváltoztatásának igényével lépett föl. Marx társadalomelméletének próbáját és egyben forrását a XIX. század történelmének nagy fordulópontjai adják, mindenekelőtt 1848.

és 1871. S Lenin originalitása is az eleven történelmi folyamattal való cselekvő együtthaladásából következett. De 1917 előtt – még a forradalmi fellendülések időszakában is – a cselekvés lehetőségei meghatározott szférára korlátozódtak. Az októberi forradalom győzelme után vált először uralkodó ideológiává a marxizmus, s ekkor vált először a társadalomépítés szellemi vezérfonalává. A feladat, amely ezen minőségileg új körülmények között a marxista ideológiára hárul, rendkívül bonyolult. Először az ideológiák történetében nem egy már létező társadalom kialakult viszonylatait kell – Hegel Minerva baglyához hasonlóan – post festum leírnia, hanem e viszonylatokat in status nascendi kell megragadnia. S nem egyszerűen a társadalomkritika igényével, hanem a folyamat egyik komponenseként, általánosítva a cselekvés tapasztalatait, ihletve és tudományosan körülhatárolva a cselekvés új formáit.

A feladatok differenciálódása a marxista ideológia és a konkrét társadalomtudományok közötti új munkamegosztás kialakulását feltételezi. Egyrészt a társadalmi folyamatok „vezérlésében" részt vevő társadalomtudományok nem tölthetik be funkciójukat eredményesen ideológiai tudatosság híján, másrészt a marxista gondolat nem fejlődhet a konkrét szociológia, a közgazdaság, a jog, a lélektan stb. eredményeinek *társadalmi szintű* általánosítása nélkül.

A marxista ideológia próbája az új körülmények között: a szocialista társadalom önismeretének foka, mélysége. S itt újra utalnunk kell az ideológia és az intézmények közötti kölcsönhatásra, az ideológiai objektivációk természetére. A szocialista társadalom önismerete ugyanis nem korlátozható filozófiai vagy politikai tézisekre: organikusan magában foglalja az ideológiai viszonylatok egész rendszerét. Más szóval: a tulajdonviszonyok megfelelő jogi intézményesítése, a népgazdaság optimális fejlődését ösztönző munkaszervezeti formák s ezek jogi szabályozása, elméleti általánosítása, a kö-

zösségi tulajdonviszonyok természetét híven tükröző politikai–közéleti mechanizmus kialakítása, e mechanizmus szubjektív tényezőinek: pártnak, szövetségeknek, szervezeteknek programjai, szervezeti szabályzatai, a kulturális forradalom intézményrendszerei, az ideológiai–tudati tevékenység különböző formái közötti „közlekedőedények". A szellemi alkotó munka lehetőségei és tartalmai, a művészeti és tudományos alkotások és a kritika konfrontációja, viták, irányzatok stb. a szocialista társadalom önismeretének tárgyiasult bizonyítékai, amelyek a „magáért való létben", a gyakorlatban bizonyítják az önismeret fokát, mélységét, még feloldatlan ellentmondásait.

A megelőző korok ideológiáinak meghatározó jellemzője volt, hogy a valóságos életfolyamatok és a szellemi párlatok közötti összefüggéseket elfedték, hogy az eszméket önmagukból magyarázták. Mint erre már korábban utaltunk, e jelenség a fizikai és szellemi munka elkülönülésével és az árutermelő társadalmak lényegéből következő elidegenítő mechanizmusok „játékával" magyarázható. Így távolodtak el és függetlenedtek látszólag egymástól az egyetemes emberi tevékenység különböző, egymással a valóságban szervesen összefüggő és kölcsönösen feltételezett oldalai. Marx szavaival szólva, az elidegenülés lényegében volt megalapozva, hogy minden szféra más és más ellentét mércét alkalmazott, mert mindegyik az elidegenült lényegi tevékenység egy különös körét rögzítette, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléséhez.[38]

A fizikai és szellemi munka különbözőségét, a gazdasági és ideológiai–szellemi tevékenységek elhatároltságát a szocializmus kezdeti időszaka csak részlegesen oldja fel: a szocialista árutermelés konkrét történelmi feltételei e téren is körülhatárolják a mozgási lehetőségeket. De a szocializmus viszonyai között – kezdettől fogva – jelen van és erősödik az a tendencia, amely az anyagi és szellemi termelés közötti összefüggéseket – a munkamegosztásból következő pozitívumo-

kat megőrizve – felszínre hozza, tudatosítja s a gyakorlati döntésekben érvényesíti. Jelentkezhetnek persze – sőt átmenetileg fel is erősödhetnek – olyan tendenciák, amelyek e kapcsolatoktól függetlenítik magukat, s ideológiai ködvárakat építenek. Elég ha azon etikusok kísérleteire utalunk, akik a szocialista erkölcs követelményrendszerét a szocialista gazdaság reális folyamataitól, kollízióitól függetlenítve építették ki, s olyan kategóriáktól tekintettek el a magatartás-meghatározó tényezők elemzése során, mint szükséglet, érdek stb.

Az elmélet és gyakorlat szüntelen közelítése – az elméleti tételek próbája a gyakorlatban, s a gyakorlat elméleti általánosítása, az értelmiség, a tudományok művelőinek sokoldalú bevonása a gyakorlati döntésekbe s a fizikai dolgozók szakmai és politikai műveltségszintjének állandó emelése – a marxista gondolat fejlődésének legfontosabb feltétele. Mert az elmélet és gyakorlat eltávolodása, az ideológia időleges megmerevedése a tudományos és ideologikus elemek egységét is aláássa: a tudományos elemzést, a tények közvetlen tárgyszerű analízisét felváltja az önigazolás, az apologetika. S a negatív jelenségek nemcsak hibás intézkedések kiindulópontjául szolgálnak, hanem – mintegy ennek következményeként – a marxista gondolat vonzerejét is csökkentik. Mert a megváltozott új viszonylatok között a marxista gondolat értékeit a köznapi gondolkodás, és nem a klasszikusok intellektuális adottságaival, teljesítményük nagyságával méri – bár ezek kimeríthetetlen tartalékai szellemi fejlődésünknek –, hanem a társadalmi fejlődés eredményeivel, értekelt és elemzett tapasztalataival.

A társadalmi gyakorlat egyébként nemcsak az elmélet forrása, hatékonyságának próbája, de elsajátításának, a holt ismeretek meggyőződéssé való érlelésének is iskolája. Az ideológia legfőbb társadalmi funkciója, hogy az elszigetelt egyének heterogén, amorf alakulatait, *tudatosítva érdekeiket*, közösséggé egyesíti, képessé teszi az *együttes cselekvésre*.

Gramscival szólva: az ideológia a *kollektív akarat* előfeltétele, amely a történelmi folyamat szubjektumaként egyedül képes mélyreható változásokat véghezvinni. Ám az ideológiai tudatosság a szocializmus viszonylatai között egyidejűleg feltétele és következménye a kollektív cselekvésnek.

(1967)

SZEMBESÍTÉS

EMBER ÉS TÖRTÉNELEM

A személyiség egzisztencialista és marxista értelmezésének ellentéte

Sartre vitathatatlanul korunk egyik legnyugtalanabb, legvibrálóbb szelleme. Könyörtelen őszinteség, régi önmagán túlmutató új szintézisek megfogalmazása, a szüntelen megújulás jellemzik életútját. Eltérően az egzisztencializmus „klasszikus" német képviselőitől, a szocializmus világmozgalmát is rokonszenvvel kíséri, gyakorlati tevékenységét egész életútján baloldali elkötelezettség jellemzi: „Az egyetlen lehetséges világ a szocializmus világa. Igazi nagyarányú kulturális fejlődés csak a szocialista rendszer keretében lehetséges, amelynek fel kell ölelnie az egész világot."[1]

Hazai olvasóközönségünk a filozófus Sartre-t mindenekelőtt *Egzisztencializmus* címen magyarul is megjelent vitairata alapján ismeri. Ha azonban Sartre személyiségelméletéről s a marxizmushoz való viszonyáról teljesebb képet kívánunk megrajzolni, figyelembe kell vennünk újabb írásait. A megvalósuló szocializmus iránti növekvő rokonszenv s az olasz kommunistákkal való elmélyülő barátsága Sartre filozófiai világképében is „eltolódásokhoz" vezetett: utolsó írásaiban a marxizmust egyértelműen mint korunk Tudását, a jelenkor egyetlen átfogó, valóban tudományos eszmerendszerét jellemzi: „a marxizmus nem merült ki – írja a *Dialektikus ész kritikájá*-ban –, ellenkezőleg, egészen fiatal még, szinte csak gyermekkorát éli... Ezentúl is korunk filozófiája marad tehát: nem lehet túljutnunk rajta, mert még nem jutottunk túl azokon a körülményeken, amelyek létrehozták. Gondolataink – akármilyenek is – csak ezen a talajon alakulhatnak ki; ha nem maradnak a marxizmus keretében, szétfosz-

lanak a semmiben, vagy visszafelé haladnak."[2] Sartre e művében visszatérően hangsúlyozza a marxizmus centrális jelentőségét: „a marxizmus állítólagos túlhaladása a »legrosszabb« esetben csak visszatérés lesz a Marx előtti filozófiához, a legjobb esetben pedig egy olyan gondolat újrafelfedezése, amelyet a túlhaladottnak vélt filozófia már tartalmazott."[3] Minden más filozófia – Sartre szerint – korunkban csak „élősdi jelenség", „pótlék", sajátos reakció a marxizmus „hiányosságaira". Létjogosultságuk, viszonylagos önállóságuk a marxizmus pozitív mozgásával párhuzamosan megszűnik: addig élnek, amíg a marxista filozófiában „fehér foltok", „elhanyagolt", „megműveletlen" területek maradnak.

E nézőpontból értékeli újra Sartre az egzisztencializmus fejlődését, határozza meg sajátos „misszióját" s viszonyát korunk „Tudásához", a marxizmushoz. Sartre szerint a marxizmus „szűzföldje" a konkrét antropológia. Különbséget tesz általános és konkrét antropológia között. Az általános antropológia az emberi lét általános törvényeit fogalmazza meg. A marxista filozófia e területen visszavonhatatlanul bizonyította a maga igazát: „Nem kétséges, hogy napjainkban a marxizmus az egyetlen antropológia, amely egyszerre tud történelmi és rendszeres lenni, és olyan antropológia, amely az embert a maga összességében, tehát mibenlétének anyagi oldalaiból kiindulva fogja fel."[4] Ami a konkrét antropológiát illeti: a konkrét ember, a személyiség, az indivíduum rajza és tudományos elmélete hiányzik a marxizmusból: „szemére vetjük korunk marxizmusának, hogy a véletlen birodalmába száműzi az emberi élet valamennyi konkrét meghatározását, és az egyetemesség elvont csontvázán kívül semit sem őriz meg a történelmi összegezésből. Ennek eredményeképpen teljesen eltűnik annak a szónak az értelme, hogy ember."[5]

Sartre ily módon az egzisztencializmus létét a marxista antropológia egyoldalúságával magyarázza: az egzisztencializmust mint a marxizmus „kiegészítését", „kiteljesedését"

jellemzi. Sartre-nak ugyanakkor számot kell vetnie azzal a ténnyel, hogy a kierkegaardi hagyományokat feleleventő egzisztencializmus korántsem a marxista filozófia „kiegészítőjeként", ellenkezőleg: tudatos ellenfeleként jelentkezett, s hogy e filozófia hűen fejezte ki korunk polgárságának érzéseit, gondolatvilágát. Ezt a nyilvánvaló ellentmondást úgy „oldja fel", hogy két időszakra osztja az egzisztencializmus történetét. Az első periódust hanyatló korszakként jellemzi. E periódusban az egzisztencializmus csak pluralizmusokat, kétértelműségeket, paradoxonokat képes felvonultatni, hívei a gyakorlat reális mozgása elől az elvont szubjektivitásba menekülnek, s a marxizmus keretein kívül keresik a megoldás útjait. Ez az egzisztencializmus a visszavonulás ideológiája, amely pontosan kifejezi „a két vereségbe belefáradt Németország magatartását, meg egy európai burzsoáziáét, amely igazolni szeretné kiváltságait valamilyen lelki arisztokratizmus segítségével, amely egy exkluzív szubjektivitásba menekül saját objektivitása elől, és a szavakba nem foglalható jelen révületében takarja el szemét, hogy ne lássa saját jövőjét".[6]

Filozófiai szempontból ez a „hanyatló egzisztencializmus csak amolyan továbbélő csökevény", különösebb érdeklődésre nem tarthat számot. Ám „van egy másik egzisztencializmus is, amely mintegy a marxizmus szegélyén, de nem annak ellenére fejlődött ki"[7], s ez a sartre-i egzisztencializmus. E filozófia történelmi missziója, hogy a „Tudás történelmi totalizációjának keretein kívül" született egzisztencialista filozófiát beépítse korunk Tudásába: a marxizmusba, más szóval, hogy létrehozza a marxizmus és az egzisztencializmus szintézisét.

A szintézist úgy hajtja végre, hogy megmaradjon a marxizmuson belül az egzisztencialista filozófia autonómiája. Az egzisztencializmus a marxista antropológia „emberi alapja", olyan elméleti fundamentum, „amely lehetővé teszi az egyedi konkrétumnak, az életnek, a reális és időhöz kötött küzde-

lemnek, a személyiségnek a termelőerők és termelési viszonyok általános ellentmondásaiból való létrehozását".[8]

Sartre szemmel láthatóan itt is ellentmondásba ütközik. Egyrészt ugyanis kijelenti, hogy a marxizmus „az egyetlen antropológia, amely az embert a maga összességében ragadja meg", amely „egyszerre tud történelmi és rendszeres lenni",[9] másrészt hangsúlyozza: a marxizmus „nem rendelkezik emberi fundamentummal", „száműzi az embert a tudásból",[10] hogy a marxizmus egy „embertelen antropológia".[11] E nyilvánvaló ellentmondás feloldását szolgálja a következő bonyolult gondolatmenet: „A marxizmusnak mint történelmi és strukturális antropológiának fundamentuma maga az ember, minthogy az emberi egzisztencia és az emberinek megértése egymástól el nem választható."[12] A marxizmussal azonban az a „furcsa" dolog történt, hogy előbb jött létre, mint saját fundamentuma: „történetileg a marxista Tudás saját fejlődésének egy meghatározott mozzanatán hozza létre a maga fundamentumát, s ez a fundamentum álcázott formában jelentkezik."[13] A kor Sartre által univerzálisként jellemzett filozófiája közel egy évszázadig elméleti fundamentum nélkül létezett!? De tekintsünk el egyelőre a hasonlattól, s korlátozódjunk annak megállapítására, hogy e „levezetés" tanúsága szerint Sartre nem egyszerűen új „elemekkel" akarja gazdagítani a marxizmust. Vállalkozása nagyobb igényű: új elméleti fundamentumra akarja ráépíteni a marxizmust: a dialektikus materializmus elméleti alapjáról az egzisztencialista ontológia alapjára.

Gondolati kiindulópontjait – az adott összefüggésben[14] – két szempontból is elhibázottnak érezzük. Először messzemenően nincs igaza, amikor a marxizmust a különös, a konkrét, az egyes teljes mellőzésével, az „emberi alapok" negligálásával vádolja.

Természetesen nem áll szándékunkban elvitatni: a személyi kultusz időszakában a személyiség problematikája valóban háttérbe szorult. Mert való igaz: a személyi kultusz – amely

az élet minden szférájában a szocializmus lényegétől idegen lerakódásokat és képződményeket hozott létre – talán egyetlen területen sem homályosította el annyira a szocializmus értékeit, mint éppen az emberi méltóság, a személyiség vonatkozásában. A személyi kultusz ugyanakkor az elméleti munkára is bénítóan hatott. Hosszú évtizedeken keresztül nem jelentek meg a személyiséggel, a személyiség szabadságával kapcsolatos publikációk. A hivatalos tankönyvekben a személyiség témája a kiemelkedő személyiségek problémájára szűkült le, s legfeljebb mint a tömegek, pártok, vezérek téma egyik aspektusa szerepelt.

Ha Sartre a személyi kultusz időszakát valóban jellemző megtorpanást tenné bírálat tárgyává, a kritika jogosságát nem vitatnánk. Sartre-t azonban nem a marxista személyiségelmélet időleges háttérbe szorulása nyugtalanítja; e személyiségelmélet *létét* tagadja. S mindenekelőtt ezért tartjuk megalapozatlannak elméleti előfeltételezését. Mert az időleges megtorpanások sem homályosíthatják el azt a tényt, hogy a személyiségelmélet – a társadalom és az individuum, az objektív és a szubjektív, a biológiai és a szociológiai, a szabadság és a szükségszerűség bonyolult dialektikájának értelmezése – a marxi gondolat egyik legzseniálisabb oldala.[15] Nem véletlen – s a későbbiekben ezt részletesen bizonyítani szeretnénk –, hogy Sartre e személyiségelméletről nem vesz tudomást: a személyiségnek mint a társadalmi viszonyok individuális létének marxi interpretációja összeegyeztethetetlen az egzisztencializmus filozófiai kiindulópontjaival. Pedig lehetetlen, hogy ne tudná: a marxizmus klasszikusai, akárcsak korunk legjelentősebb marxista dokumentumai – a személyiség sokoldalú és harmonikus fejlődését a kommunista társadalmi viszonyok kiteljesedésének egyik legfontosabb előfeltételeként és következményeként jellemezték. A személyi kultusz többek között éppen azért volt a kommunizmus lényegétől idegen, mert gátolta és bénította a személyiség sokoldalú és harmonikus fejlődését.

De nem érthetünk egyet az egzisztencializmus különböző irányzatainak jellemzésében sem. Nem áll szándékunkban vitatni, hogy az egzisztencializmuson belül különböző áramlatok alakultak ki. A dolgok leegyszerűsítése lenne, ha az ateista Sartre, Merleau-Ponty és a teista Jaspers vagy Marcel, az antifasiszta Beauvoir vagy a fasizmussal rokonszenvező Heidegger között egyenlőségi jelet tennénk. Ám az is vét az igazság ellen, aki csak a *különbözőségeket* hangsúlyozza, s figyelmen kívül hagyja az *azonosságokat*, azt az egyáltalán nem mellékes körülményt, hogy ezen irányzatok minden különbözőségük ellenére egzisztencialisták. Sartre periodizálja az egzisztencializmust. Periodizációja azonban önkényes: bár többször visszatér a kérdésre, sehol nem történik utalás: hol kezdődnek és végződnek az egyes periódusok. S az is megválaszolatlan, kit sorol a hanyatló egzisztencialisták közé. Egyedül Jaspersszal kapcsolatban egyértelmű ítélete. És Heidegger? Őt hova soroljuk? S nem kevesebb joggal vetődik fel a kérdés: hogyan periodizálja Sartre saját életútját? Vagy talán a *Lét és semmi*-re is úgy kell tekintenünk, mint a marxista filozófia antropológiai megalapozására?[16]

Sartre filozófiájában valóban nyomon követhetünk egy pozitív mozgást. Életművében páratlan érzékenységgel jelzi eredményeinket, gyöngeinket: a marxista elmélet és gyakorlat fellendülése az utolsó évtizedben Sartre munkásságára is termékenyítően hatott. Egy tényen azonban Sartre kutató szándéka, kiemelkedő tehetsége sem képes változtatni: az egymást kizáró elemek nem egyesíthetők. Sartre elegáns könnyedséggel intézi el Jaspers „lágy" és „alattomos" gondolkodását. A marxizmus és egzisztencializmus ellentéte azonban nem redukálható Marx és Jaspers ellentétére. Az ellentét sokkal mélyebb: a két filozófia antagonizmusában két társadalmi osztály antagonizmusa, a determinizmus és az indeterminizmus, a racionalizmus és az irracionalizmus, a szubjektív idealizmus és a dialektikus materializmus ellentéte tükröződik. Sartre lehetetlenre vállalkozik, amikor ezt az ellentétet akar-

ja áthidalni. S ez a magyarázata annak, hogy utolsó munkáját át- meg átszövik az önellentmondások, hogy sokszor zseniális megfogalmazások és kisszerű félremagyarázások váltják egymást, hogy azonos oldalakon a mélység és a felületesség nemegyszer ironikusan egymás arcába nevetnek.

Sartre a *Dialektikus ész kritikájá*-ban megpróbálja realizálni tételét, amely szerint a gondolat korunkban csak a marxizmus talaján fejlődhet, ugyanakkor azonban éppen az egzisztencializmus centrális kategóriáinak értelmezésében lényegében az általa hanyatlónak titulált egzisztencializmus útját követi: a konkrét antropológia tárgyának értelmezésében nézetei nemcsak Heidegger, de Jaspers nézeteivel is találkoznak.

Mivel a sartre-i személyiségelmélettel, az „egzisztencialista marxizmussal" kapcsolatban hazánkban is kialakultak bizonyos illúziók, vizsgáljuk meg közelebbről a marxizmus fundamentumaként jellemzett konkrét antropológia sartre-i fogalmát. Bizonyítani szeretnénk, hogy a konkrét antropológia az ún. hanyatló, valamint a sartre-i egzisztencializmusban lényegében azonos ontológiai kiindulópontokra és metodológiára épül, s hogy ezek az előfeltételezések összeegyeztethetetlenek a marxista gondolattal. Másrészt bizonyítani szeretnénk, hogy a marxizmusban implicite benne foglaltatik, amit Sartre hiányol, hogy a személyiség tudományos elméletét nem a marxi életműben adott elvi kiindulópontok elsorvasztásával vagy mellőzésével, hanem alkotó kibontásával kell megalapoznunk.

*

Heidegger egész életművében központi helyet foglal el az ember problémája. „Egyetlen kor sem tudott oly sokat az emberről, mint a jelenkor – írja –, de egyetlen kor sem tudott kevesebbet arról, hogy mi az ember, mint a mai. Egyetlen kor számára sem lett oly kérdésessé az ember, mint a mi korunk számára."[17] Hogyan juthatunk el az ember titkaihoz,

hogyan húzhatjuk félre a fátylat, amely eltakarja az ember igazi arcát? Csak oly módon – válaszol a kérdésre Heidegger –, ha gyökeresen átalakítjuk mindazon tudományokat, amelyek az emberrel foglalkoznak.

Mit jelent az emberrel foglalkozó tudományok gyökeres átalakítása Heidegger szerint? Miért nem képes a szociológia, etika, a lélektan, a biológia teljes emberképet adni? Azért – válaszol Heidegger –, mert az embert mint a megismerés tárgyát vizsgálja, mint objektumot, mert figyelmét a részletekre, a tényekre, az adatokra, s nem a lényegre irányítja. Heidegger szerint az antropológia nem külön diszciplína, hanem az ember mai állásának önmagára és a létező egészére irányuló alaptendenciája. Minden lényeghez az antropológián keresztül vezet az út: „Az alappozícónak megfelelően csak akkor ismertünk és értettünk meg valamit, ha az antropológiai magyarázatot talált."[18] A gondolat tehát, hogy az egzisztencialista antropológia minden tudomány fundamentuma, korántsem sartre-i eredetű: az *antropológia és az ontológia* egybeolvadása századunkban először Heideggernél realizálódik.

Heidegger „témája" azonban nem általában az ember vagy a személyiség, hanem mindig a konkrét, önmagával személyes kapcsolatban álló lét: a „téma" tehát mindenki önmaga, a maga egyszeri és megismételhetetlen, konkrét, egyedülálló létezésében. Így ragadható meg a „végső ontológiai adottság", amelyről – Heidegger szerint – az emberi magatartás sokfélesége levezethető. A konkrét antropológia sartre-i fogalma e heideggeri gondolat variánsa.

Az antropológia ilyetén értelmezésének teoretikus megalapozását Heidegger főművében, a *Lét és idő*-ben találjuk meg. Heidegger bonyolult metafizikai eszmefuttatások segítségével vázolja fel emberkoncepcióját. Az ember minőségi különbségjegye az *„Itt lét"*: a „Dasein". Minden „Dasein" egy Én-hez tartozik: a „Dasein" léte tulajdonképpen mindenkinek saját léte. A „Dasein" létmozzanatainak a priori alapja *a világban*

lét: „In der Weltsein", amely három vonatkozást foglal magában: a „Dasein" viszonyát a dolgokhoz, az emberekhez, önmagához.

E három viszony elemzése során rajzolódik ki Heidegger antropológiája, sajátos „személyiségelmélete". Vizsgáljuk meg ezért röviden e három vonatkozás legfőbb jellemzőit:

Ami a „Dasein" dolgokhoz való viszonyát illeti: a dolgok hozzátartoznak az emberhez, de a külvilág tárgyainak nincs igazi egzisztenciájuk. Létük *használati lét,* annyiban vannak, amennyiben felhasználjuk őket. A tárgyak az ember ellényegtelenedését idézik elő: a világhoz való fordulás elfed valamit, a dolgok világában az ember önmagát általja: az ember a tragikusan mély, belső szakadékok elől menekül.

Nem kevésbé pesszimisztikus az emberi kapcsolatok jellemzése. Az *én* elvész a sokaságban, a létezők tömegében: a *„Man"*-ban. A társadalom és az egyén viszonyának lehangoló jellemzését kapjuk itt: minél inkább társadalmi az egyén, annál jellegtelenebb, szürkébb, alaktalanabb. A társadalomban való létezés, a *„mindennapi létezés" „nem sajátlagos":* a létezés *„maga elvesztését"* (Verfallensein) a társadalmi lét okozza.

Végül a harmadik vonatkozás: a „Dasein" önmagához való viszonya. Ez a viszony a leglényegesebb, pontosabban szólva: ez az egyetlen lényeges viszony Heidegger értelmezése szerint. A valóság minden „zavaró" objektív mozzanatának zárójelbe tétele után törvényszerűen kerül „középpontba" a szubjektum belső érzületi világa. E vonatkozásban két fogalmat használ: a *„magaérzés"* (Befindlichkeit) és a *„megértés"* (Verstehen). A „magaérzés" nem hangulat, nem pillanatnyi emocionális állapot, hanem a „Dasein" alapvető magatartása. A „magaérzés" meghatározott azon tény által, hogy az ember „világba vetett": a „honnan hová" kérdése az ember előtt tulajdonképpen mindig rejtve marad. Ez a tény ad a „Dasein" „sajátlagos létének" sajátos hangszerelést, fájdalmas kicsengést,

amelyet a „megértés" nemcsak hogy nem old fel, ellenkezőleg, elmélyít.

A köznapi ember számára az emberi létnek ezek a valóságos összefüggései rejtve maradnak. Az „átlagember" a jellegtelen, arctalan tömeg: a „Man" közhelyei alapján értelmezi önmagát is: az ember e szférában lemond saját emberi lényegéről, elfelejti „Én" voltát. A „létezés" a maga jelentéktelenségében elfedi a „sajátlagos létet", az emberi „lét" igazi titkait. A létezés a „nem sajátlagos lét", a dolgok és emberek világában való vegetálás: „A »létezés« önmagába veti magát, a nem sajátlagos mindennapiság feneketlenségébe és semmiségébe."[19]

Heidegger filozófiájában fontos helyet foglal el az *időelmélet*. Megkülönbözteti a *„közönséges időt"* és a *„valóságos időt"*. A „közönséges idő" múltat, jelent és jövőt ismer: ez szerinte az ember magát elhagyó világának az ideje. A „valódi idő" ezzel szemben nem ismer egymásutánt: „A jövő nem későbbi, mint a múlt, ez pedig nem korábbi, mint a jelen. Az időbeliség mint múltban-jelenben folyó jövő létezik."[20] A *halál felé irányuló lét* gondolata így válik a heideggeri világkép egyik központi kategóriájává: a halál a jövő, amely felé feltartóztathatatlanul haladunk, s amelynek közelségében tárulkozik ki egyedül a maga meztelenségében az emberi lét igazi arculata.

Mint láthatjuk, Heidegger egész elemzésén végigvonul a gondolat: *minél társadalmibb az ember, annál kevésbé emberi személyiség: a világ felé való fordulás önmagunk elhagyása.* Az emberi lényeghez, a lét igazi egzisztenciáljaihoz – gond, aggódás, hanyatlás – csak akkor juthatunk el, ha lehántjuk az emberről a társadalmi kapcsolatok lényegtelenítő szálait, ha kiemeljük az embert a természet és a dolgok világából, ha zárójelbe teszünk minden objektív mozzanatot.

Az antropológia tárgyának jaspersi értelmezése nem sokban különbözik Heidegger koncepciójától. „Mi az ember? Testét a fiziológia vizsgálja, a lelkét a pszichológia, s mint

társadalmi lényt a szociológia tanulmányozza... Az emberre vonatkozó kutatások sokféle tudást nyújtottak, de nem adták meg az emberről mint egészről a tudást."[21] A kérdés az: vajon az ember kimeríthetően megragadható-e, vagy van valami ezen túl is, nevezetesen a szabadság, amely minden tárgyi felismerés alól kivonja magát. Jaspers a már idézett indító gondolat szellemében így válaszol: „az ember kétféle módon közelíthető meg: mint a kutatás tárgya és mint a minden kutatás számára megközelíthetetlen szabadság létezése."[22] Az egyik esetben az emberről mint tárgyról beszélünk; a másik vonatkozás a tárgytalan. A *„tárgytalan"* lényegében a heideggeri „valóságos léttel" azonos „tartalmakat" rejt magában. Jaspers szavaival: „ami az ember és aminek tudatára ébred, ha saját magának tényleges tudatában van."[23] S Jaspers hozzáteszi: az ember alapvetően több, mint amit róla tudhatunk: „az egzisztenciális filozófia elvész, ha ismét azt hiszi, hogy tudja, mi az ember. Ismét alaprajzokat adna az emberi és állati életnek típusaiban való kutatására. Értelme csak úgy lehet, ha feneketlen marad tárgyiságában."[24]

A jaspersi metodika legfőbb alapelve, a személyiség „lényegének" megragadása csak akkor lehetséges, ha elvonatkoztatunk az objektum és a szubjektum viszonyától, ha túllépünk gondolkodó létünk alapállapotán: „az objektum-szubjektum megosztottságán." Jaspers ezt a feladatot egy új fogalom bevezetésével: *„átfogó"* (Umgreifend) véli megoldani. Mi ez az „átfogó"? Az „átfogó" az, ami maga nem jelenik meg előttünk, de amivel minden másban találkozunk. Az „átfogó" tudatom számára mindig homályos marad, mindig csak „jelzi" magát: az „átfogót" nem lehet elgondolni.

Jaspers szerint csak az „átfogón" keresztül jutunk el az emberi lét „lényegéig". E „bonyolult" feladatot az egzisztencializmus a fenomenológia módszerével oldja meg. A művelet – írja Jaspers – első időben idegenszerű, mivel a gondolat nem nyújt új tárgyat: „világtudatának megszokott értelmében üres". Mégis egyedül ez a módszer üdvözítő: mert c

módszer „megváltoztatja a tárgyiasság értelmét", miközben azt a képességet ébreszti fel bennünk, hogy a jelenségben meghalljuk azt, ami: minden létező „átláthatóvá" lesz: „az átfogóról filozofálni annyi, hogy behatolunk a létbe magába."[25] A dolgok abszolút voltának elvesztése annak számára, aki ebben találta tartását: nihilizmus. Ám az egzisztencialista filozófia túljut a nihilizmuson, s lehetővé teszi a tulajdonképpeni létté való felszabadulást: „Lényegünk felszabadulása a filozofálás által megnöveli minden véges dolog korlátozott értelmét és értékét, általa az utak megkerülhetetlensége bizonyosság lesz, de elnyerjük az alapot, amelyről lehetséges a szabad bánásmód ezekkel a dolgokkal."[26]

A „köznapi ember" a katarzisok óráiban válik képessé, hogy túljusson a létezés banalitásán, s felfedje személyiségének igazi arculatát. A katarzist határszituációk – a halál, a véletlen, a bűn és a világ bizonytalansága – váltják ki. Minden határszituáció zátony. Az, hogy hogyan ismerjük fel a zátonyra jutást, határozza meg: mivé lesz az ember. A zátonyra jutásban találjuk meg az utat a léthez.

Jaspers az „átfogó" segítségével olyan tartalmakat is feltár – *feltételes, feltétlen, Isten* –, amelyeket Sartre és az ateista egzisztencializmus tagad. Ezért e levezetéseket figyelmen kívül hagyhatjuk. Az adott összefüggésben az a lényeges, hogy az emberi lényeg megragadásának módszere Heideggernél és Jaspersnél rokon, s hogy azonos életérzéseket tartanak az emberi lét jellemzőinek.

*

Sartre utolsó munkáiban árnyaltabb megoldást javasol. Az egzisztencialista antropológia – tehát a konkrét antropológia – feladata a történeti, etnológiai, szociológiai aspektus szintézise. „A szóban forgó egységbe foglalás – írja a *Dialektikus ész kritikájá*-ban – nem volna nehéz, ha meg lehetne állapítani valami olyasmit, amit az ember lényegének nevezhetnénk ... Csakhogy – és e tekintetben a legtöbb kutató egyet-

ért – az egyidejűeknek tekintett csoportoknál mutatkozó különbségek és a különböző társadalmak fejlődésében mutatkozó időbeli eltérések folytán az antropológia nem alapozható beskatulyázott fogalmakra. Nincs olyan »emberi természet«, amely egyformán volna meg a muriákban és korunk társadalmának történelmi emberében. Valóságos kapcsolat azonban, sőt bizonyos helyzetekben még kölcsönös megértés is létrejön vagy létrejöhet, még annyira eltérő lények közt is, mint egy etnológus és a maguk gothulájáról beszélő ifjú muriák."[27]

Egyetérthetünk Sartre-ral: nincs olyan „emberi természet", amely egyformán volna meg a muriákban és korunk társadalmainak „történelmi emberében": az antropológia valóban nem alapozható elvont és beskatulyázott fogalmakra. Gondolatmenetét azonban így folytatja: „Az antropológia azért eleveníti fel új alakban a létezés »ideológiáját«, hogy egyaránt figyelembe vehesse ezt a két ellentétes jellemvonást (a közös természet hiányát és ugyanakkor a kapcsolat lehetőségét). E szerint az ideológia szerint ugyanis *az emberi valóság annál kevésbé ismerhető meg közvetlenül, minél inkább történésekben nyilvánul meg.*"[28] (Kiemelés tőlem. – H. T.) A szociológiai elem, amelynek Sartre látszólag érvényt szerez, zománcként pattog le. Mert a létezés ideológiájának feladata az „egzisztenciális kiterjedésre" való „összpontosítás". A történelmi mozzanat háttérbe szorul, a dolgok és tárgyak újra zárójelbe kerülnek, az „egzisztenciális kiterjedés" nem tudományos elemzés tárgya: „az emberi realitás amilyen mértékben létezik, nem veti alá magát közvetlen tudásnak."[29]

Sartre éles elméjű gondolkodó. Érvelésének magabiztossága, árnyalatokra figyelő, szellemes érvelése lenyűgözi az olvasót. Megtévesztő, hogy sokszor zseniális meglátások keverednek az „egzisztenciális" ideológia közhelyeivel. „Az antropológia csak tárgyakkal foglalkozik. Márpedig az ember tárggyá válása az ember által történik. Az antropológia csak akkor fogja megérdemelni nevét, ha emberi tárgyak helyett

a tárggyá válás folyamatát fogja tanulmányozni."[30] Termékenyítő gondolat, élesre exponált kép: az ember tárggyá válása valóban az ember által történik, s e folyamatot csak az emberi gyakorlat oldaláról lehet megragadni. Mindez eljelentéktelenedik, visszájára fordul, amikor Sartre kijelenti: az egzisztenciális ideológia által megihletett antropológia alapvető feladata, hogy „a maga tudását a racionális megértésen alapuló nem tudásra alapítsa".[31]

Sartre nem rejti véka alá, hogy a husserli fenomenológia módszerével dolgozik. Ám e módszer kritikátlan kezelése az ő kezében is megbosszulja magát; Heidegger és Jaspers szelleme ezért kísért mindannyiszor, amikor Sartre a konkrét antropológia tárgyát határolja körül: „Ugyanazzal a kérdéssel állunk itt szemben, amelyet Husserl általában a tudományokkal kapcsolatban vetett fel. Vegyük például a klasszikus mechanikát, amely használja ugyan a teret és az időt mint homogén és összefüggő környezetet, de nem veti fel a kérdést, hogy mi akár az idő, akár a tér, akár a mozgás. Ugyanúgy az emberrel foglalkozó tudományok sem vetik fel a kérdést, hogy mi az ember; hanem az emberre vonatkozó tények fejlődését és kapcsolatait tanulmányozzák; az ember itt jelölő (jelentések útjain meghatározó közeg, amelyben bizonyos egyedi tények jönnek létre, egy társadalom vagy csoport szerkezete, intézmények fejlődése stb.). Még ha fel is tételeznénk tehát, hogy tapasztalati úton valamely csoportra vonatkozó minden tényt ismerünk, és hogy az antropológia különböző objektív és pontosan körülírt kapcsolatokat állapított meg e tények között, az »emberi valóságot« mint ilyent, mégsem ismernők jobban, mint a geometriában vagy mechanikában szereplő tereket."[32]

Az ember tanulmányozása mindaddig felületi marad, amíg a tényekre, a történésekre irányul, amíg feladatát abban látja, hogy „törvényeket állapítson meg" és „funkcionális kapcsolatokat fedjen fel", amíg nem a „racionális megértésen alapuló nem tudásra épül". Miben különbözik ez a kérdésfeltevés –

bármennyire eltérő tartalmakat fejez is ki Sartre e fogalmi apparátussal – Heidegger vage Jaspers kérdésfeltevésétől?

Semmiképpen sem akarunk egyenlőségi jelet tenni Heidegger, Jaspers és Sartre filozófiája között. Tudjuk, sok kérdésben maga Sartre is vitatkozik a német egzisztencialistákkal. A konkrét antropológia *tárgyának* értelmezésében azonban – s az adott összefüggésben számunkra ez a lényeges – Sartre nem haladja meg elődeit: az ember lényegének megragadása Sartre-nál is zárójelek segítségével történik, a kiindulópont nála is az individuum, az „egzisztenciális kiterjedés", a „tárgytalanítás". Korábbi munkáiban ez még erőteljesebben kimutatható, szándékosan idéztük azonban az eddigiekben kizárólag utolsó nagyobb írását, amelyben saját meghatározása szerint már „egzisztencialista marxistaként" jelentkezik.

Igen: Sartre „új egzisztencializmusról" beszél. Az ember lényegét azonban elődeihez hasonlóan elszakítja a megnyilvánulásaitól, cselekedeteitől. Megújhódott egzisztencializmust ígér, de az „általános" és „egyes" nála is két egymástól elvileg elhatárolt, függetlenül létező világ. Igaz, deklarálja a történelmi materializmus korszakos jelentőségét, szolipszizmussal vádolja Heideggert, mert – mint írja – Heidegger számára az „együtt lét" csak mint az „én létem" szerkezete létezik. Látszólag más kiindulóponttal, de Sartre is – s ez a lényeges – megszünteti az objektivitást, a társadalmi cselekvés és lét elsődlegességét.

Sartre-nál vitathatatlanul nagyobb hangsúlyt kap a gyakorlat: a társadalmi mozgás sok részletjelenségét is az őt jellemző éleselméjűséggel és plaszticitással eleveníti fel. Számára azonban csak *konkrét dialektika* létezik: úgy véli, a történelem dialektikájának egyetlen megalapozása az *individuális tevékenység* dialektikus szerkezete, az egyéni terv: „A dialektika az egyetlen olyan kapcsolattípus, amelyet egy bizonyos módon szituált és megalkotott egyének épp alkatukra való tekintettel képesek egymás közt létrehozni. *A dialektika nem lehet más, mint nagyszámú totalizáló egyed által létrehozott*

konkrét totalizáció totalizációja."[33] (Kiemelés tőlem. – H. T.) A materialista dialektika elvont, mert nem az egyedek gyakorlatából ered. S ezért lehetetlenség a természet dialektikájának hipotézise is. De hát lényegében Heidegger is ezt állítja. Sőt! Már Kierkegaard is azért támadta Hegelt, mert – igaz, az abszolút szellem önmozgásából kiindulva – feltételezte a természeti és társadalmi fejlődés immanenciáját. Nem véletlen elszólás tehát, amikor Sartre saját konkrét antropológiáját olyan alapként jellemzi, amelyre ráépül a történelmi materializmus épülete. Sartre-nál – a dialektika sajátos értelmezéséből következően – az antropológia az egyén megélt praxisával kezdődik; a történelmi materializmus csak az antropológia második fejezete. Az alap, a kiindulópont tehát pszichés jelenség, s az objektív következmények erre épülnek rá.

Sartre gyakran használja az elidegenedés kategóriáját. Úgy véli: e kérdésben Marx szellemében haladja meg Hegelt: az objektiválódást nem a szellemi tevékenységben, hanem a gyakorlatban ragadja meg. A Marxra való hivatkozás azonban ez esetben önkényes. Sartre azonosítja az objektiválódást az elidegenedéssel. Az „eszközök", a „technika", a „dolgok" általában válnak az elidegenedés forrásává. Ilyen értelmezésben az egész elmélet visszájára fordul: az árutermelő osztálytársadalmak jellegzetes betegsége az emberi lét örök gyógyíthatatlan betegségévé változik. Csak a terminológia módosul, a gondolat heideggeri: visszatér az emberen uralkodó sorslökések jellegzetesen egzisztencialista víziója. Az egzisztencializmus számára a technika az embertől elidegenedett világ. Marx megközelítése merőben más: különbséget tesz tárgyiasulás és elidegenedés között. Marxnál az elidegenedés forrása a magántulajdon, az osztályviszony, a technikai civilizációnak tehát nem szükségszerű velejárója az elidegenedés. Marx úgy tekintett a technikára, mint „az ipar kialakuló tárgyi létére, mint az ember lényegi erőinek nyitott könyvére", mint „érzékletesen elénk táruló emberi pszichológiára".[34]

S itt érdemes egy pillanatra megállnunk: Sartre ott csukja be az antropológia „könyvét", ahol a valóban történelmi és tudományos antropológia fejezete kezdődik. Egyáltalán milyen értelemben használjuk az antropológia fogalmát? Sartre a marxizmust általában antropológiának nevezi. Ez önkényes meghatározás: a marxista társadalomfilozófia tárgya nemcsak az ember. A marxista filozófia a *társadalom* és az *emberi gondolkodás* legáltalánosabb törvényszerűségeit, a lét és a tudat dialektikáját tekinti tárgyának. Az antropológia filozófiai problémái *egyik* oldalát, mozzanatát képezik a marxista filozófiának.

De van-e egyáltalán tudományos antropológia? Mivel az emberi lényeg nem változatlan, statikus, az ember lényege a szakadatlan társadalmi-történeti gyakorlatban valósul meg, tagadunk minden „változatlan", tértől és időtől független, szubsztanciális „lényegekkel" operáló filozófiai antropológiát. Elutasítjuk a szociológiai kapcsolatok „antropologizálását" is, mert az a társadalmi jelenségek biológiai nézőpontú megítéléséhez vezet. De a „konkrét antropológia" sartre-i elmélete – bármilyen gondolatébresztő, eredeti kérdéseket fogalmaz is meg – sem vezet el bennünket a kérdés tudományos megoldásához. Ha úgy akarunk valamiféle embertant létrehozni, hogy az elszigetelt ember „benső ülését" követjük nyomon, a kutató, elemző elmélkedést az önkényes spekuláció váltja fel. Sartre a megismételhetetlen egyedet, a szituációban a cselekvő, a tervet megvalósító embert tartja az egyetlen konkrét realitásnak. A tudományos antropológia kiindulópontja ezzel szemben a természeti és társadalmi lényként egzisztáló ember. A tudományos antropológia, ellentétben az egzisztencializmussal, az egész – tehát a természet és a társadalom – elsődlegességéből indul ki. Az ember e teljesség mozzanata. Alapelve: az embert csak a természet és társadalom törvényszerűségeinek ismeretében lehet definiálni.

Mi hát akkor a tudományos antropológia tárgya? Mindenekelőtt úgy véljük, különbséget kell tennünk az antropológia

mint szaktudomány és a filozófiai antropológia között. Az antropológiai szaktudomány[35] kutatási területe alapvetően három irányú: vizsgálják az antropológia kérdését; az emberi morfológiát, mindenekelőtt az emberi test változásainak törvényszerűségeit; és végül etnográfiai kutatások is folynak: materialista megközelítésben keresik a választ a fajok kialakulásának és a fajokon belül végbemenő változások törvényszerűségeire. A filozófiai antropológia területe szélesebb: ide soroljuk nemcsak a szakantropológia, de valamennyi emberrel foglalkozó szaktudomány filozófiai problémáit. A filozófiai antropológia a történelmi materializmus egy fejezete, egy oldala. Tárgya az ember mint természeti-társadalmi lény, mint a történelem alanya, mint a társadalom tagja.

A történelmi materializmus nem nélkülözheti az „ember" definícióját. S itt elöljáróban szeretnénk jelezni: megítélésünk szerint az ember fogalma nem azonos a személyiség, az individuum fogalmával. Az ember, a személyiség, az individuum viszonya az általános, különös és az egyes viszonya. Az *ember* az általános; a *személyiség* egy konkrét társadalmi kor embere, az osztályviszonyok hordozója és megjelenítője, a különös; az *individuum* pedig az egyedit fejezi ki: az egyénítő jegyek az individuum fogalmával függnek össze. Sartre-nak megítélésünk szerint ezért sincs igaza, amikor az embert mint konkrét fogalmat jellemzi. Ellenkezőleg, az ember az egyik legáltalánosabb, legabsztraktabb fogalom.

Felvetődik a kérdés: ha az ember lényege a társadalmi viszonyok összessége, vagyis nem valami *változatlan, statikus* nagyság, mit tartalmazhat akkor az ember meghatározás? Azokat a jellemző jegyeket, amelyek az embert, fejlődésének minden szakaszán, *szüntelenül változó történelmi körülmények* között, minden más lénytől megkülönböztetik. Nyilvánvalóan soha nem létezett elvont „általános ember", elvont „emberi lényeg", de léteznek *történelmileg változó általános jegyek,* vonások: jellemeznünk kell az embert mint termé-

szeti-társadalmi lényt, definiálnunk kell az ontogenezis és a filogenezis embert jellemző sajátos viszonyát, a biológiai és szociológiai kölcsönhatását. A munka, a beszéd, a társadalmiság, az értelem, a célkitűző tevékenység, a szépérzék mind specifikus emberi jegyek. Osztályozásuk és rendszerezésük a történelmi szempont érvényesítésével fontos feladatunk.[36]

S most térjünk vissza Marx azon gondolatára, amely tulajdonképpen e kitérőre késztetett bennünket. „Látjuk, az ipar története és az ipar kialakuló tárgyi léte az ember lényegi erőinek nyitott könyve, érzékletesen elénk táruló emberi pszichológia, amelyet mindeddig nem vizsgáltak meg az ember lényegéhez fűződő kapcsolatban. Az a pszichológia, amely számára ez a könyv, vagyis éppen a történelem érzéki, reális, leginkább hozzáférhető része bezárul, nem válhat valóban tartalmas és reális tudománnyá."[37]

E gondolat módszertanilag is rendkívül értékes. Nemcsak a pszichológia, de minden emberrel foglalkozó tudomány számára tanulságos: az ember „lényegi erőit" csak a konkrét társadalmi mozgás, a reális történelmi folyamat, a tárgyiasult emberi munka s azok elsajátítási feltételeinek ismeretében lehet megragadni. Az individuum elszigetelése a társadalmi-történelmi folyamatoktól szükségszerűen metafizikai következtetésekhez vezet.

Az egzisztencialista filozófia komor, tragikus. Egyetlen polgári filozófiában sem tükröződött még ilyen mélyen és drámaian a polgári értelmiség válsága, a polgári társadalom és a személyiség áthidalhatatlan konfliktusa. E filozófia fonák módon *valóságos* tartalmakat fejez ki. A bonyolult metafizikai kategóriák ugyanazt a valóságot tükrözik, amelyet Arthur Miller igen kifejező képpel jellemzett: egy hatalmas kőfal egyik oldalán az egyén áll, a másik oldalon pedig a többi ember, a társadalom. Az egyén néha öklével döngeti a választófalat, olykor megkísérli felrobbantani, minden hiába. A fal továbbra is ott magaslik. A „dolgok" egyre mindenoldalúbb uralma az ember felett, az „ellényegtelenedés",

az ember elidegenedése munkájától, önmagától, a társadalomtól a tőkés társadalomnak valóban *jellegzetes* törvényszerű megnyilvánulásai. Az egzisztencializmus alapvető tévedése, hogy a kapitalista társadalom „lényegi jelenségeit" az emberi lét örök és végzetszerű lényegeként jellemzi. Egy meghatározott társadalmi-gazdasági struktúra törvényei ily módon *ontológiai* törvényekké válnak.

Az elidegenedés a fiatal Marx egyik megdöbbentő élménye volt.[38] Az elidegenedés történelmi tény, mint ahogy történelmi tény a kapitalizmusban az elszemélytelenedés, a társadalom és az egyén fájdalmas konfliktusa is. A kérdés az – s nyilvánvaló, hogy a válasz világnézeti választóvonal is: – az „emberből", az embernek *önmagához* való viszonyából következnek a társadalom diszharmóniái vagy éppen ellenkezőleg: a társadalom diszharmóniáiból vezethetők le az ember tragikus „életérzései". Vagy még általánosabban fogalmazva: a társadalomból érthető meg az ember, vagy az ember szubjektív érzületi világából érthetők meg s vezethetők le a társadalom konfliktusai.

Az egzisztencialista antropológia válasza e kérdésre: *a társadalom elfedi az ember igazi lényegét, az „egzisztenciális kiterjedést"*. A marxizmus válasza: *az ember társadalmi lény, a személyiség az objektív társadalmi viszonyok szubjektív megjelenítője.* Az ember lényege tehát csak mint a társadalmi viszonyok összessége ragadható meg. Ezért választja el egy egész világ az egzisztencializmus emberkoncepcióját a marxizmus emberképétől.

*

Most nézzük meg közelebbről: mit hiányol Sartre a marxizmusban, s milyen kiegészítéseket javasol e hiányok pótlására? Mindenekelőtt az objektív dialektika uralma nyugtalanítja. A dialektika hegemóniája következtében az egyének „belehullanak" az absztrakcióba. A marxizmus csak az „egyetemességet" szemléli, „átengedi a reális életet a születés gondola-

tilag megfoghatatlan véletleneinek".[39] Sartre hiányolja a marxizmusból a közvetítések hierarchiáját: a marxista filozófia állítólag ezért nem tudja megragadni „azt a folyamatot, amelynek során egy adott történelmi pillanatban, egy adott osztályon és társadalmon belül létrejön a személyiség és annak alkotása".[40]

Állításának bizonyítására néhány példát hoz fel. Az egyik többszörösen visszatérő példája Napóleon. Idézi Engelst, aki ezzel kapcsolatban a következőket írta: „Hogy ez vagy az a nagy ember, és éppen ez, ebben a meghatározott időben, ebben az adott országban fellép, természetesen merő véletlen ... de ... ha nem lett volna Napóleon, akkor más töltötte volna be az ő szerepét ... Ugyanígy áll a dolog minden más véletlennel és látszólagos véletlennel a történelemben. Minél távolabb van a gazdaságtól az a terület, amelyet éppen vizsgálatnak vetünk alá, minél közelebb van a tisztára elvont ideológiai területhez, annál több véletlent fogunk látni a fejlődésben ... De vonja meg a görbe középtengelyét, s meglátja hogy ... minél nagyobb az így tárgyalt terület, annál párhuzamosabban halad ez a tengely a gazdasági fejlődés tengelyével." Sartre Engelsnek ehhez a gondolatához hozzáfűzi: „Engels számára ennek az embernek a jelleme »elvont ideológiai jellem«. Semmi más nem reális és nem érthető, mint a görbe középtengelye (egy életé, egy párté, egy történelemé vagy egy társadalmi csoporté), s az egyetemességnek ez a mozzanata egy másik egyetemességnek felel meg (a tulajdonképpeni ökonómiának)."[41]

Később újra visszatér a napóleoni példára: „A filozófia idealistává tétele és az ember dehumanizálása ellenében állítjuk, hogy a véletlen részarányát a minimumra lehet és kell csökkenteni. Amikor ezt mondják nekünk: »Napóleon mint egyén csupán véletlen esetnek számít; a lényeg itt az, hogy katonai diktatúrára volt szükség mint olyan rezsimre, amely likvidálhatja a forradalmat« – ez egyáltalán nem érdekel bennünket, mert ezt mindig is tudtuk. Mi azt akarjuk kimu-

tatni, hogy erre a Napóleonra volt szükség, hogy a forradalom fejlődése egyidejűleg kovácsolja ki a diktatúra szükségességét és ennek az embernek a teljes személyiségét."[42]

Egy pillanatra sem akarjuk kétségbe vonni: a személyiség egyedi fejlődésének törvényszerűségei önmagukban is jelentőséggel bírnak. Kétségtelen, hogy egyes szerzők a történelmi elemzésben sokszor ott is mellőzték e törvényszerűségeket, ahol ezek – a dolgok természetéből következően – helyet követeltek maguknak. Igaza van Sartre-nak abban is, hogy a személyiség fejlődésének elemzése csak akkor eredményes, ha „alanyunkat mind vertikálisan, mind horizontálisan elhelyezzük a történelmi mezőben". Úgy gondoljuk, például Tarlé Napóleon-tanulmánya e szempontból több mint egyszerű kísérlet; Talleyrand-tanulmánya pedig meggyőző példa: hogyan lehet a szubjektív érzületi elemek színező szerepét érzékeltetni, miközben változatlanul érvényesül gondolatmenetünkben az „objektív szükségszerűség" hegemóniája. Engels gondolatát azonban félreérti: kérdésfeltevésében különböző síkok keverednek. Engels – legalábbis a Sartre által idézett ismert elemzésében – a történelmi folyamatot teszi vizsgálat tárgyává; nem a személyiség, hanem a társadalom fejlődésének törvényszerűségeit kutatja. Ebből a nézőpontból vizsgálva Bonaparte jelleme, egyénisége, emberi tulajdonságai véletlenek. Engels ugyanakkor nem állította, hogy a személyiség egyedi fejlődésének nincsenek törvényszerűségei, hogy Napóleon személye nem realitás, hogy Napóleon csak egy „elvont ideológiai jellem".

Sartre azt írja: a társadalom fejlődésének általános törvényszerűségei „közhelyek", mindenki által ismert igazságok. A társadalomtudományok története azonban másról tanúskodik. Engels korában is, napjainkban is a legnehezebb művelet a történelem objektív logikájának „kihámozása"; a személyiségek akarata, hangulata, jelleme elfedi a mélységben végbemenő folyamatok, a történelem „mélytengeri áramlásait". A feladat éppen ezért abban állt – s Engels e feladat

megoldására vállalkozott –, hogy a társadalmi viszonyulások és kapcsolatok bonyolult szövevényében felkutassa a meghatározót, az objektívet, s ez nyilvánvalóan csak az absztrakció: a szubjektívtől, az egyestől, az esetlegestől való elvonatkoztatás útján vált lehetségessé. Sartre éppen azt veti Engels szemére, ami érdeme. A történelmi folyamat törvényszerűségeit nem lehet a személyiségek individuális életútjából magyarázni: az egyes nem totalitás: „az Egynek éppenséggel csak mint sok Egynek van igazsága. A prédikátum, a lényeg sohasem meríti ki egzisztenciájának szféráját az Egyben, hanem a sok Egyben."[43]

Más kérdés, hogy a marxizmus dogmatikus értelmezői a társadalmi jelenségeket, törvényeket függetlenítették az emberi tevékenységtől, s ily módon valóban megszüntették a marxi társadalomfelfogás emberi tartalmait. Ha Sartre azt kívánja bizonyítani, hogy minden társadalmi jelenség emberi cselekedet, viszonylat, holt vagy élő munka, hogy a társadalmi totalitás gondolkodó, akarattal és értelmekkel rendelkező, szükségleteik és érdekeik szerint tevékenykedő emberek *cselekedeteinek* eredője – egyetérthetünk vele. De Sartre nem azt állítja, hogy a szubjektumok a hordozói és megvalósítói a társadalmi objektivitásnak. Sartre a szubjektumot az egzisztenciális kiterjedéssel azonosítja, míg Marx az osztályt, a csoportot, a társadalmi egyént mint ezen viszonylatok kifejezőjét tekinti a történelem szubjektumának.

Már említettük, hogy Sartre filozófiájában – mint általában az egzisztencializmusban – összemosódik az ember és a személyiség fogalma. Az ortodox egzisztencializmus nézőpontjából ez törvényszerű: Heidegger és Jaspers zárójelbe teszik a szociális szférát. Sartre-t azonban társadalmi viszonylatok is foglalkoztatják. Meg akarja oldani az ember szociális minőségének kérdéseit. Ezért nem véletlen, hogy helyenként – éppen a marxizmussal folytatott vitái során –, saját ontológiájával ellentétben, a személyiség tipizálására is kísérletet tesz.

Melyek a szociális típus jellemzői? Beszélhetünk-e, s ha

igen, milyen értelemben, szociális típusról? „A személyiségek gazdasági jelmezei csak megszemélyesítői azoknak a gazdasági viszonyoknak, amelyek hordozóiként egymással szembelépnek"[44] – mondotta Marx. Sartre a jellemzést nem tartja elfogadhatónak. Szerinte a marxizmus a személyiségeket pusztán megszemélyesített társadalmi kategóriákká devalválja, s ily módon megszünteti egyéniségeiket. Sartre azonban félreérti Marx szavait, mint ahogy félreérti azon gondolatát is, mely szerint osztályviszonyok szabják meg a személyiség társadalmi minőségét, hogy az „osztály önállósul az egyénekkel szemben úgy, hogy ezek életfeltételeiket eleve elrendelten, készen találják".[45]

Sartre a személyiség marxi felfogását azonosítja az „alapszemélyiség" kardineri elméletével. Kardiner és Marx személyiségfogalma természetesen minőségileg különbözik, mégis igen figyelemre méltó, mit ír Sartre e fogalommal kapcsolatban. Kardiner szerint az ún. alapszemélyiség a környezetnek az egyénre gyakorolt hatását kifejező elsődleges intézmények és az egyénnek a környezetre gyakorolt reakcióját kifejező másodlagos intézmények között „félúton" helyezkedik el. Sartre szerint ez az alapszemélyiség fikció: „Ha nem látunk benne egyebet, mint egy módját annak, ahogyan a személyiség megtestesíti magában és maga által a társadalmat, ez a fogalom fölösleges." Mivel motiválja Sartre ezt az állítását? Ezt írja: „abszurd és hiábavaló a francia proletár alapszemélyiségéről beszélni, ha rendelkezünk egy olyan módszerrel, amelynek révén megérthetjük, hogyan vetíti önmagát a dolgozó anyagi és történelmi feltételekből kiindulva önnön objektivitása felé."[46]

Nem kevésbé elhibázott, ha az alapszemélyiséget objektív realitásnak minősítik, realitásnak, amely „személyiségünk alapja" címén ráerőlteti magát a csoport tagjaira. Ez fétis – írja Sartre –, „elébe helyezzük az embernek az embert, és visszaállítjuk az okozati kapcsolatot".[47]

Az alapszemélyiség elhibázott, mert két véglet – a pos-

teriori elvont egyetemesség és az eleve kész, konkrét szubsztancia között lebeg: „Ha úgy fogjuk fel, mint a létrejövőt megelőzően létező teljességet, akkor vagy megállítja a történelmet, hogy diszkontinuus típusok és életstílusok sorává szegényítse, vagy pedig a történelem zúzza szét folytonos mozgásával."[48]

Rendkívül szemléletesen érzékelteti Sartre a kardineri személyiségelmélet korlátját. A személyiség valóban nem félúton helyezkedik el a társadalom és az ember között, nem „alapszemélyiség", nem konfekcióruha, amelyet az ember, „az eleve kész, konkrét szubsztancia" magára ölt. A kérdés azonban, hogy Marx valóban ily módon értelmezi-e a személyiség fogalmát?

A személyiség bonyolult, összetett jelenség: több vonatkozása, aspektusa van; jellemezhető szociológiailag, jogilag, etikailag, pszichológiailag. A döntő, a személyiség arculatát meghatározó mozzanat a szociológiai mozzanat. Amikor Marx híres idézetében a személyiségeket perszonifikált társadalmi–gazdasági kategóriaként jellemzi, a személyiség szociológiai aspektusát állítja előtérbe.

Marx nem ismert el semmiféle fiktív „alapszemélyiséget". A személyiség élő ember, konkrét történelmi–társadalmi tartalmak hordozója. A társadalmi viszonyok és kapcsolatok rendszerében a személyiség sajátos csomópont, amelyben a sokrétű társadalmi viszonyok szálai találkoznak. A személyiség a társadalmi viszonyok individuális léte. Ilyen értelemben beszélünk az ember lényegéről, mint a társadalmi viszonyok összességéről; így értendő Marx azon gondolata, hogy a személyiség lényege „... nem a szakálla, a vére, az elvont fizikai természete, hanem társadalmi minősége".[49]

Az osztálytársadalmak társadalmi viszonyai ellentmondásosak. Ennek a következménye, hogy az egyén és a társadalom kapcsolata közvetetté válik: az egyén osztályán keresztül kapcsolódik a társadalomhoz; személyiségét, „társadalmi minőségét" az osztályviszonyok határozzák meg. A tőkés szemé-

lyiségének *szociális minősége* nem individuális adottságaiból, nem emberi tulajdonságaiból – társadalmi helyzetéből következik. Marx felismerte: amíg létezik magántulajdon intézménye s az ezen alapuló munkamegosztás, az egyéniségek szabad kibontakozása csak látszat: az osztályviszonyok alapvetően kijelölik az ember helyét a társadalomban: a munkamegosztás által körülhatárolt feltételek között bizonyos képességei kifejlődnek, mások visszafejlődnek; meghatározott életmegnyilvánulások számára teret kap, más területek azonban eleve elzártak számára. Egyénisége nem rátermettsége, adottságai arányában bontakozik ki, hanem társadalmi helyzetének megfelelően, oly mértékben, ahogy ezt a személyiség szociális státusza lehetővé teszi számára.

Az „alapszemélyiség" fikció, látszat, de olyan látszat, amelyben torz formában valóságos tartalmak tükröződnek. A társadalmi osztály: érdekközösség. Ebben az érdekközösségben az osztály tagjai nem mint individuumok vesznek részt, hanem mint „átlagegyének". Az osztálytársadalmak sajátos jelensége ez, amelynek helyes értelmezése kulcsjelentőségű az egyén és társadalom kapcsolatának megértése szempontjából, „az a közösségi viszony – írja Marx –, amelybe egy osztály egyénei beléptek, és amelyet a kívülállókkal fennálló közösségi érdekeik szabtak meg, mindig olyan közösség volt, amelyhez ezek az egyének mint átlagegyének tartoztak".[50] E gondolat fényében érthető, milyen értelemben beszélt Marx a tőkéről mint megszemélyesített gazdasági kategóriáról: amennyiben ugyanis a tőkés mint magántulajdonos nyilvánul meg, szociális lényegét jeleníti meg, indulatait, fösvénységét a dolgok logikája magyarázza.

Mint említettük, Sartre gyakran ír az elidegenedésről. Azonban éppen ebben az összefüggésben, ahol rendkívüli plasztikussággal nyilvánul meg az elidegenülés ténye, figyelmen kívül hagyja dehumanizáló következményeit. Sartre-t aggasztja, hogy Marx élő egyéniségeket perszonifikált gazdasági kategóriaként jellemez. Hiányolja az egyénítő jegyeket, a gyer-

mekkori emlékeket, az érzelmi élet, a szenvedélyek jellemzését. Nem a marxizmus, hanem a tőkés magántulajdon és a magántulajdonon alapuló munkamegosztás „szakítja el" azonban a szociális minőséget az egyéni jegyektől: a kapitalizmus következménye, hogy az ember személyes gazdagsága dologi erők – a pénz, a vagyon –, s nem az individuális adottságok megnyilvánulása. Nem a történelmi materializmus „értetlenségének", hanem az osztálytársadalom valóságos viszonyainak a következménye, hogy az *emberi kapcsolatok* nem a maguk tiszta formájában *nyilvánulnak meg*, hogy az emberek közötti kapcsolatok *dologi kapcsolatok* formáját öltik, hogy az osztályviszonyok deformálják az egyének valóban emberi kapcsolatait. Kétségtelen: az egzisztencializmus szeizmográfja is jelzi a tüneteket, az okok elemzése helyett azonban csak víziókat kapunk: ködös, pesszimisztikus életérzéseket. Sartre őszintén túl akar lépni ezeken a víziókon, de nem csodálható, ha nem jut ki a labirintusból: a tudományos megismerés Ariadné-fonalát maga vágja el szüntelenül.

Korábban láthattuk, hogy az egzisztencializmus nem differenciálja a személyiség és az ember fogalmát. Most tapasztalhattuk, hogy a személyiség és az individuum fogalma sem differenciálódik kellően az egzisztencializmusban. Ha Marx személyiségről beszél, Sartre az egyéniséget kéri Marxtól számon; az ember individuális jegyei és szociális minősége azonban nem azonos fogalmak. A személyiség és az individuum természetesen nem két ember: a társadalmi és az egyéni mozzanatok kapcsolata az ellentéte és egysége, melyet az individuális lét társadalmi meghatározottsága és ugyanakkor egyedisége, megismételhetetlensége magyaráz. Minden ember bizonyos szociális minőségek és társadalmilag meghatározott egyéni sajátosságok ötvözete.

S ugyancsak hiányzik az egzisztencializmusban a személyiség különböző síkjainak differenciálása. E különböző síkok dialektikus egységet alkotnak; az egyes oldalakat azonban sajátos mozzanatok, törvényszerűségek jellemzik. A szocioló-

gia a társadalmi viszonyok oldaláról közelít: a személyiséget mint a társadalmi viszonyok individuális létét jellemzi. A jog a személyiséget – individuális tulajdonságoktól függetlenül – mint a jogok és kötelességek alanyát vizsgálja és értelmezi. Az etika a személyiség erkölcsi arculatát teszi vizsgálat tárgyává: a személyiséget mint erkölcsi értékhordozót jellemzi. A pszichológia, hasonlóan a szociológiához, átfogóan ragadja meg a személyiséget, de míg a szociológiában az embert meghatározó külső viszonyok jellemzése áll előtérben, a pszichológia a személyiség belső viszonyainak elemzésére fekteti a hangsúlyt. Igaz, a materialista pszichológia minden belső vonatkozást végső soron a külső feltételekre vezet vissza, vizsgálódásának középpontjában azonban a társadalom által meghatározott *belső* feltételek: a személyiség pszichés szerkezetének vizsgálata áll. S itt kérdések egész sorával találjuk magunkat szemben: a személyiség pszichés folyamatainak és tulajdonságainak viszonya; a személyiség szerkezete; az irányulások, szükségletek, érdeklődés; a jellem, a temperamentum; a képességek és adottságok, és így tovább. S megint más oldalról közelíti meg a személyiséget a pedagógia, amelynek feladata a személyiség formálása, alakítása. Szeretném azonban újra hangsúlyozni ezen különböző síkok egységét, és az egységen belül a *szociológiai* aspektus elsődlegességét. Igaza volt Makarenkónak, aki pedagógiai elméletét a történelmi materializmus személyiségelméletére építette: „előttünk mindig kettős objektum áll, a személyiség és a társadalom. A személyiséget teljességgel lehetetlen kiiktatni, kiemelni kapcsolataiból, és így elszigetelni, ez technikailag lehetetlen, következésképpen az önmagában álló személyiség fejlődését sem képzelhetjük el, hanem csupán e viszony evolúcióját."[51]

*

Vizsgáljuk meg ezért közelebbről Sartre idevágó nézeteit: „Mondottam – írja Sartre –, hogy fenntartás nélkül elfogadjuk Engelsnek Marxhoz intézett levelében kifejtett tételeit:

»Az emberek maguk csinálják történelmüket, de egy adott környezetben, amely meghatározza őket.« Mindamellett ez a szöveg nem a legvilágosabb, és többféle értelmezése lehetséges. Csakugyan, hogy értsük azt, hogy az ember csinálja a történelmet, ha egyébként a történelem csinálja az embert? Úgy látszik, hogy az idealista marxizmus a legkönnyebb értelmezést választja: az ember, akit teljes egészében meghatároznak az előzetes körülmények, azaz végső elemzésben a gazdasági feltételek, nem egyéb, mint feltételes reflexek passzív terméke, summája."[52]

Sartre szerint a marxizmus a személyiséget a környezet passzív termékének, egyszerű másolatának tekinti. A marxizmus képtelen megoldani a szituáció és a cselekvés dialektikáját: a kérdés a személyiséget a „feltételes reflexek passzív termékének tartja", olyan létezőnek, melyet „teljes egészében meghatároznak az előzetes feltételek". Más helyütt egyébként még élesebben fogalmaz: a marxizmus az emberi cselekvést „fizikai erőhatásra redukálja, amelynek hatása attól a rendszertől függ, amelyben a hatás érvényesül". S hozzáteszi: „éppen ezért nem beszélhetünk többé tevésről. Akik tesznek, azok emberek, nem pedig lavinák."[53]

A marxizmus természetesen a társadalmi viszonyok elsődleges és meghatározó szerepéből indul ki. Az ember nem a „semmibe" születik bele, életútja reális, valóságos társadalmi viszonyok között rajzolódik ki; céljait, „terveit", cselekedeteit valóságos feltételek determinálják, amelyektől csak képzeletben lehet elvonatkoztatni.

Sartre azt írja, hogy az ember determináltsága számára soha nem jelentett „problémát", hogy ezt az elvi kiindulópontot „feltétel nélkül elfogadja". Korábbi munkái azonban nem erről tanúskodnak. Magyarul is megjelent *Egzisztencializmus* című tanulmányában például így ír: „az ember nekivág az életnek, kirajzolja arculatát, és ezen az arcon kívül nincsen semmi."[54] Ez a feltételezés teljes mértékben kifejezi az egzisztencialista ontológia szellemiségét, vagyis következetesen

indeterminisztikus. S ezt az ellentmondást nem lehet megkerülni. Mert vagy „az egzisztencia megelőzi az esszenciát", s az ember olyanná válik, amilyennek „az egzisztencia utáni törekvés szerint *akarja* magát", vagy az ember az őt meghatározó társadalmi viszonyok – amelyek korábbi nemzedékek tevékenységének objektivált eredményei – individuális léte.

Természetesen, ha zárójelbe tesszük a külső feltételeket, az embert mint önmaga okát, mint totalitást jellemezhetjük s deklarálhatjuk: az ember abszolút értelemben szabad, „terv, ami a jövő felé veti magát", s hogy „semmi sem létezik e terv előtt".[55] E feltételezésünk azonban terméketlen absztrakciónak bizonyul, ha reális társadalmi kapcsolatok elemzésére vállalkozunk, ahol az ember nem légüres térben mozog, ahol valóságos „erővonalak" metszik egymást korlátozóan és ösztönzően, szertefoszlatva az abszolút szabadság egzisztencialista illúzióját.

Sartre a *Dialektikus ész kritikájá*-ban társadalmi folyamatokat elemez. Az ortodox egzisztencializmus terminológiája ezért számára elégtelen. Ugyanakkor megtartja saját kategóriáit is. Egyrészt a szituáció elsődlegességéről beszél, másrészt a „terv" mindenhatóságát deklarálja; elismeri, hogy az egyént a környezet határozza meg, és az egyén visszahat erre a környezetre, hogy „éppen ez alkotja realitását és semmi más",[56] másrészt a környezetet szubjektív miliővetületté jelentéktelenîti, pszichés jelenségként kezeli, s kijelenti, hogy az egyén ezeket a környezeti viszonyokat „túlhaladva alakul ki", s önmaga okaként válik azzá, amivé önmagát teszi. Az egymást kizáró ellentmondások eklektikus egyesítése következtében szüntelenül két szélsőség között mozog: vagy környezet, vagy ember; vagy „szituáció", vagy „terv". Egy bűvös körbe jutunk ily módon, amelyből látszólag nincs kiút.

Sartre a cselekvést kéri számon a marxizmustól, holott a marxi gondolatban a környezet és az ember valóságos ellentmondása éppen a *cselekvés* folyamatában, a társadalmi gya-

korlatban oldódik fel. Amikor Sartre azt állítja, hogy a marxizmus a személyiségeket mint „tehetetlen objektumokat kezeli", „mint feltételes reflexek passzív termékét", a marxizmust akaratlanul a materializmussal, a marxi gondolat mechanikus értelmezésével azonosítja. Elmarasztalhatjuk – s valljuk meg, joggal – a doktrinér marxisták mechanisztikus társadalomfelfogását. Jól tudjuk, hogy a huszadik század nem egy marxista teoretikusa – Kautskytól Plehanovig, Plehanovtól Sztálinig – a közgazdasági automatizmusok túlbecsülése következtében eljelentéktelenítette a társadalmi gyakorlat szerepét. Való igaz, hogy e gondolkodók fetisizálták a környezeti tényezők szerepét, mitizálták a társadalmi törvényeket. A jelenségeket egyoldalúan az ismeretelmélet nézőpontjából ítélték meg, s a tudatot racionalisztikus dogmatizmusukhoz hűen a megismerésre redukálták. Hadilábon álltak Hegellel, s Hegelt bírálva tulajdonképpen a dialektika mindig eleven szellemiségével, a történelmiség követelményével fordultak szembe. Gramsci joggal nevezte e szemléletmódot *mechanikus* történelmi materializmusnak. De vajon azonosíthatja-e egy rangos gondolkodó – a Német Ideológia, a Feuerbach-tézisek, Marx történelmi írásainak ismerője – a mechanisztikus interpretációkat Marx filozófiájával? Vagy talán Marx nem azért bírálta Feuerbachot, mert „sohasem jutott el odáig, hogy az érzéki világot az alkotó egyének együttes, eleven érzéki tevékenységeként fogja fel"? S nem Marx állította, hogy a körülmények változtatásának és az emberi tevékenységnek vagy önmegváltoztatásnak egybeesését csak mint *forradalmi gyakorlatot* lehet felfogni és racionálisan megérteni. S elvonatkoztatható a marxizmus története Lenin elméleti és gyakorlati tevékenységétől, amelyen vezérfonalként húzódik végig a *Mi a teendő?* problematikája. Október tényétől, amely Gramsci szavaival szólva, a gyakorlat filozófiájának metafizikai jelentőségű győzelme volt.

A szabadság az emberi lét ontológiai sajátossága: szabadok vagyunk, mert nincs más választásunk: szabadságra ítél-

tettünk – vallja Sartre. A szabadság azonban nem adottság, hanem lehetőség, a szükségszerűség felismerésén alapuló *cselekedet* eredménye. A valóban aktív, cselekvő élet: a természeti, társadalmi viszonyok és önmagunk feletti uralom csak az objektív törvényszerűségek síkján, a valóságban ható szükségszerűségek irányában valósítható meg. Sartre azért nem vállalja a társadalmi lét elsődlegességének marxi gondolatát, mert változatlanul vállalja Kierkegaard alapeszméjét: a szükségszerűség megöli a szabadságot, lehetetlenné teszi a választást, az „önalkotást". Utolsó munkájában is ott kísért a kierkegaardi gondolat: „az értelem megöli a szabadságot, megöli a személyiséget. Az értelem az általános, a szükségszerű uralmához vezet, hol nincs lehetőség a választásra a különböző lehetőségek között, mert nincsenek lehetőségek: a személyiség a szükségszerűség áldozata lesz."[57]

Ha a valóságból, és nem óhajokból indulunk ki, tudomásul kell vennünk: az objektív szükségszerűség az emberi cselekvés határa. A szabadságnak különböző síkjai vannak: a szabadságnak lehet alanya a társadalom, a társadalmi osztály, az egyén. Egy közös mozzanat azonban mindig visszatér: a szabadság a szükségszerűség felismerésén alapuló *tett* eredménye. A társadalmak, osztályok, egyének viszonylagos autonómiája annál szélesebb skálájú, minél mélyebben, sokoldalúbban ismerik fel és realizálják a valóság törvényeit. Az önalkotás – amelynek igényét Sartre oly szuggesztíven fogalmazza meg – csak ezen a talajon valósítható meg. Az értelem elengedhetetlen feltétele a társadalmi szabadságnak. Ha a kutató értelemről lemondunk, az élet óhatatlanul „börtönné" válik: az abszolút szabadságból abszolút rabság lesz: „Az ember be van zárva belülre, sohasem szűnik meg kapcsolatban lenni az őt körülvevő összes falakkal, s nem tudni azt, hogy be van falazva. Mindezek a falak egyetlen börtönt alkotnak, s ez a börtön egyetlen élet, egyetlen test."[58]

A *Dialektikus ész kritikájá*-ban Sartre igen lehangolóan ír az „abszurd pavlovi pszichológiáról". Nem kétséges: az

ötvenes években a Szovjetunióban egy sajátos pavlovi dogmatizmus alakult ki, amely a pszichológiai folyamatokat lényegében fiziológiai folyamatokra redukálta. Az ember szociális meghatározottságának elmélyült kutatását a fiziológiai meghatározók „hipertrófiája" következtében egyes kutatóknál deklaratív kijelentések helyettesítették. E nézetek bírálata elkerülhetetlen.[59] Lehetetlen azonban, hogy Sartre ne tudná: e torzulások nem Pavlov zseniális életművének s nem a marxi par excellence szociális emberfelfogásnak kifejezői. Sartre mégis a dogmatikus pavlovizmust és Naville egyes műveit tekinti a marxista pszichológia kizárólagos „modelljének". E pszichológia fél évszázados eredményeit, Vigotszkij, Uznadze, Lurija, Politzer, Wallon nemzetközi rangú életművei dokumentálják, amelyek az időleges válságtünetek ellenére sem negligálhatók. Mert éppen ez az „abszurd", természettudományos alapokra és marxista metodikára épülő pszichológia térképezte fel először sokoldalúan az objektív és szubjektív bonyolult dialektikáját, a *tudat* visszatükröző és regulatív funkcióinak a kölcsönhatását, szelektív-konstrukciós szerepét, azokat a közvetítőket, amelyek segítségével a személyiség interiorizálja a környezethatásokat, s alakítja környezetét megvalósítva önmagát. E pszichológia kimutatta, hogy az emberi psziché dinamikus és statikus mozzanatok egysége. A pszichikai tulajdonságok az örökletes diszpozíciók talaján, a cselekvés folyamatában alakulnak ki. E folyamatot nevelői ráhatások segítségével megfelelően irányíthatjuk. A környezettel való kölcsönhatás folyamatában kialakul ily módon a pszichikai tulajdonságok dinamikus rendszere, amelynek segítségével a személyiség minden külső hatást megszűr, osztályoz, értelmez. A külső hatásra adott válasz ezért mindig közvetett. Az emberben bonyolult viszonyulási struktúrák jönnek létre: intellektuális és emotív viszonyulási rendszerek, amelyek a személyiséget meghatározó viszonyok szubjektív tükröződései.[60] Korántsem állítanám, hogy e pszichológiának nincsenek megoldatlan kérdései, fehér foltjai; az emberi lé-

lek számos titka még megfejtetlen. De eredményei semmiképpen sem mellőzhetők, s nem azonosíthatók azokkal a dogmatikus képletekkel, melyek magának a materialista pszichológiának is komoly kárt okoztak.

Az a gondolat, hogy a személyiség az oksági lánc része, kettős értelmű: hangsúlyt kap az ember meghatározottsága, függése a feltételektől – ilyen értelemben az ember *okozat:* másrészt az ember maga is visszahat az őt meghatározó körülményekre, realizálja a lehetőségeket, közvetítő közege a társadalomban jelentkező szükségszerűségeknek –, ebben az értelemben az ember maga is *okká válik;* a társadalmi történések, tette egyedüli előkészítője, végrehajtója. Az egzisztencializmus e folyamat egy mozzanatát emeli ki: így válik az ember tervvé, előzmények és meghatározások nélkül, lesz causa sui, amely Istenhez hasonlóan megalkotja önmagát.

Az emberi cselekvés teljes meghatározottsága a szubjektum önmeghatározását is feltételezi. E felismerés a tudat aktív-szelektív funkciójának elismeréséből törvényszerűen következik. Az ember válasza nemcsak a pillanatnyi szituáció, de képletesen szólva a *múlt és jövő* által is meghatározott. A döntés függ az ember világnézetétől, erkölcsi elveitől, érzelmeitől, jellemétől: a *személyiség belső feltételeitől,* amelyek ugyan maguk is külső hatásra alakultak ki, de a döntés pillanatában „belülről" jelentkeznek, mintegy kifejezői az ember viszonylagos önállóságának. A személyiség tehát a társadalmi viszonyoknak nem egyszerű keresztezési pontja, mechanikus eredője, hanem munkája, tevékenysége folyamatában e viszonyoknak és önmagának is *megvalósítója és alakítója.*

Az önformálás fontos mozzanata az *öntudat.* A gyermek önmaga számára – mint ezt Rubinstein kimutatta – kezdetben csak mint objektum létezik: önmagának, mint Énnek a megismerése, tehát az öntudat kialakulása hosszú folyamat. Az öntudat természetesen nem külsődlegesen épül a személyiségre: az öntudatnak nincs a személyiség fejlődésétől külön „útja". Az öntudat, önmagunknak mint Énnek tudatos

érzékelése, a reálisan létező személyiség fejlődésében alakul ki: e fejlődés egy oldala, mozzanata. Az öntudat kialakulása is társadalmi. Az ember az öntudathoz, önmaga Énjének megismeréséhez mások megismerésén keresztül jut el: az „Én" nem létezik a „Te"-hez való viszonytól függetlenül. Más emberekhez való viszonyát meghatározva az ember önmagát is meghatározza: lényegileg ez a tudatos önmeghatározás jut kifejezésre az öntudatban. Nyilvánvaló, hogy önmagunk tudatos formálása csak ezen a szinten valósulhat meg. Az egzisztencializmus, amikor légüres térben helyezi el az embert, amikor az öntudatot, az „önmagunkra ébredést" a halál felé fordulásra redukálja, tulajdonképpen a tényleges önismerés, önmagunk tudatos formálásának útját is elzárja vagy legalábbis elhomályosítja.[61]

A szabadság abszolutizálása, az emberi autonómia hangsúlyozása kétségtelenül nem öncél Sartre számára: az individuum *felelősségét* akarja ily módon hangsúlyozottan előtérbe állítani. A felelősséget azonban nem lehet az Én immanenciájára alapozni. Az elszigetelt, magára hagyott individuumnak nincsenek „kötelességei"; az izolált én önmagán kívül semmiért sem felel – ha felel, szabadsága már nem abszolút –, önmagával szembeni felelőssége objektív mutatók híján önkényes, látszólagos: a felelősség feloldódik a „vágyakban", „ösztönrezdülésekben", „az őszinteség igényében". Bármennyire is paradoxonnak tűnik: a felelősség abszolutizálása a felelőtlenség elméletének és praxisának elvi kiindulópontja lett. Sartre nem vállal közösséget az egzisztencialista ifjúsággal, követői azonban nem vádolhatók hűtlenséggel: az „egzisztencialista ifjúság" praxisa az abszolút szabadság sartre-i elvének következetes végigvitele. Sartre érzi ezt a gyötrő ellentmondást: utolsó írásaiban ezért tesz engedményeket a marxista determinizmusnak. Az antagonizmusok azonban egyelőre feloldatlanok maradnak.

A *szabadság* mint a szükségszerűség felismerésén alapuló tett eredménye; az *önteremtés* mint az emberi praxis egyik

mozzanata; a *felelősség* mint az embernek a társadalommal és önmagával szembeni „elszámolási" kötelezettsége, a marxista filozófia és etika nélkülözhetetlen kategóriái. Az összefüggésekből kiszakítva azonban ezek a kategóriák cseppfolyóssá, bizonytalanná válnak. Az ember – Marx szavaival szólva – *egyszerre szereplője és szerzője a történelem drámájának.* A teljes igazságot csak akkor tudjuk érzékelni, ha e megállapítás mindkét oldalát szem előtt tartjuk, ha a történelmet mint az embert meghatározó „szituációk" és a „szituációkat" megváltoztató osztályok, emberek eleven mozgását érzékeljük.

*

Híressé vált moszkvai beszédében Sartre a békés verseny kulturális távlatairól szólva mondotta: „arra a következtetésre jutok, hogy a művelődésnek is versenyben kell állnia, állítom, hogy a kultúra szintetikus egysége igenis minden esetben olyan versenyt von maga után, amelynek véleményem szerint a marxizmus győzelmével kell végződnie." A gondolatok kicserélése, a nézetek versenye valóban csak termékenyítő lehet. Úgy gondoljuk azonban, nem mindegy, milyen elvi alapon valósul meg a „művelődés szintetikus egysége", Sartre-ral együtt reméljük, hogy az eszmék versengése a marxizmus győzelmével végződik. Ennek egyik legfontosabb előfeltétele – meggyőződésünk szerint – az elvszerűség, a filozófiai alapok világos körülhatárolása. Ha Sartre arra int bennünket, hogy a marxista személyiségelmélet fejlesztésében sok még a tennivalónk, egyetértünk vele. Korántsem közömbös azonban számunkra: milyen elvi alapokra épül kutatómunkánk. Ugyanakkor tudjuk: a vitát végső soron a gyakorlat dönti el. A személyiség marxi elméletének győzelmét a kommunista társadalom kiteljesedése hozza magával: az ember sokoldalú, harmonikus fejlődése, „visszatalálása önmagához" a legmeggyőzőbb érv lesz az „eszmék versenyében".

(1962)

TÁRSADALOM ÉS ERKÖLCS

A párbeszéd jelentősége

Rómában 1964 májusában *Erkölcs és társadalom* címmel a Gramsci Intézet széles körű nemzetközi tanácskozást szervezett. A jelen írás nem a napirendről: az egyes előadásokról, hozzászólásokról kíván számot adni, hanem pusztán néhány reflexió megfogalmazására korlátozódik. A reflexiók részben a vita menetéhez, részben a konferencia hazai fogadtatásához kapcsolódnak.

A tanácskozásnak egészen sajátos légköre volt. A marxista gondolat olaszországi reprezentánsain, a külföldi vendégeken kívül részt vettek a konferencián fiatal filozófusok, újságírók, művészek, egyetemisták, akiknek soraiban az új marxista generáció képviselői mellett találkozhattunk baloldali katolikusokkal, egzisztencialistákkal s a főleg Croce-tanítványokból toborzódó újhegeliánusok kisebb csoportjával is. A tanácskozáson kétségtelenül a marxizmus hangja dominált. Mégis rendkívül figyelemre méltó volt, ahogy ez a fiatal baloldali értelmiség, a marxizmus jelenlevő képviselőivel vitatkozva, az igazságot, a számára elfogadható eszmei platformot szenvedélyesen keresve – saját kérdéseit, ellenérveit megfogalmazta.

A vita hűen tükrözte az Olasz Kommunista Párt szellemi hagyományait. Közismert tény, hogy az olasz kommunista mozgalom hosszú évtizedekre illegalitásba kényszerült. Megfosztották a legalitástól a marxista gondolatot is. A kommunista párt a második világháború drámai fordulataiban, a partizánmozgalomban, a demokratikus alkotmányért s a szociális progresszióért folytatott harcokban viszonylag rövid idő alatt vált forradalmárok kicsiny és tudatos csoportjából mil-

liós tömegpárttá. S e fordulat a kapitalizmus körülményei között ment végbe. A gyors növekedés következtében az Olasz Kommunista Párt az olasz politikai élet egyik meghatározó tényezője lett, egyben azonban egy antinómia hordozója is: viszonylag kis számban voltak a párt tagjai között olyanok, akik elsajátították a marxista ideológiát, akik számára a marxista gondolat a történelmi jelenségek megfigyelésének és elemzésének módszerévé és a cselekvés technikai kritériumává vált.

E gondok – ha lehet – még hatványozottabban jelentkeztek az értelmiség vonatkozásában. Azon baloldali értelmiségiek között is, akiket a parancsuralom iránti ellenszenvük s a cselekvő, következetes, elvszerű politika iránti vonzalmuk kommunistává vagy szimpatizánssá tett, számos olyan volt, aki szemléletében megőrizte a katolikus vagy a croce-i eszmék hatását.

E „nyitottságnak" természetesen voltak buktatói, nyílt és rejtett veszélyei. Egyrészt fennállott annak a lehetősége, hogy a reformizmus párton belül jelentkezik, és fórumot kap. Másrészt várható volt, hogy a sokféle szellemi „útipoggyász" a metamorfózis ellenére olyan sajátos színképleteket is létrehoz, amelyek idegen kérdésfeltevéseket, látásmódot ötvöznek a közös gondolkodás folyamatába. E veszélyek kétségtelenül a kockázat „kísérőjelenségei". Ám e veszélyeket a *helyes* politika és e politikára épülő eszmei harc, a szellemi készenlétnek és a bizalomnak az a finom egysége, amely mindig a lényegre koncentrál, sikerrel ellensúlyozhatja. Ilyen körülmények között az olasz párt számára – a helyzete e vonatkozásban minőségileg különbözött a franciáétól, amelynek növekedése fokozatos és organikus volt – két alternatíva kínálkozott. Vagy szigorú ideológiai kritériumok alapján szelektál, és időlegesen lezárja kapuit, vagy arra törekszik, hogy a bizalom és az együttes cselekvés alapján vállalt kötelezettséget a tudatosság szintjére emeli úgy, „hogy a harcban való részvételből és a minden pontján megvalósuló kritikai elemzés-

ből mindenkiben megszülessen magában a kollektív munkában, mint elemzési módszer és politikai technika, maga a kommunista ideológia". Az olasz kommunista mozgalom ezt az utat választotta.

S az elmúlt két évtized alapvetően igazolta a kockázatvállalást: az együttes cselekvésnek és elemzésnek beértek gyümölcsei: a kommunista mozgalom eszmeileg eggyé forrt. Jelentős tehetségek eszmei megújulását hozta magával e folyamat. Nem szólva a kultúra és művészet más területeiről – bár tanulsággal szolgálhat e szempontból Guttuso, Visconti, De Santis életpályájának elemzése –, hadd utaljunk a filozófus Antonio Banfi példájára. Banfi a milánói egyetem professzora volt, s a kritikai racionalizmus álláspontjáról indult. Az ellenállás éveiben került kapcsolatba a kommunista mozgalommal. Később egész nézetrendszerét a marxi gondolat jegyében újjáértékelte, s a negyvenes évek végén már a párt központi vezetőségének tagja. A kortárs olasz marxista filozófusok többsége Banfi tanítványa.

Antonio Banfi írta 1946-ban: „Az olasz iskola ebben a légkörben maradt továbbra is kívül a konkrét problémákon, még ha meg is újította hangját – az immár lejárt klasszikustól a modernebb felé –, így maradt továbbra is kiszakítva az életből, társadalmi funkció nékül. Így jutott az olasz kultúra ebbe az elvont helyzetbe, ahol nélkülöz nem csupán minden fejlődést, de egyenesen minden életlehetőséget, ha nem találja ezt meg a radikális csatlakozásban a társadalmi struktúra olyan megújításához, amely magában foglalja e kultúra 1. integralitását, hogy szervesen megfeleljen az élet egész problematikájának; 2. dinamizmusát, amelynek révén nem egy elit privilégiuma, hanem olyan öntudat, amely az egész társadalmi szervezetben felszívódik. Márpedig éppen a kommunizmus *osztálypolitikája* az egyedüli, amely kiváltja egy új *etika* és egy új tevékeny kultúra ilyen megújulását." Az olasz társadalom szerkezeti megújításáért folytatott következetes harc, a kommunizmus osztálypolitikájával való identifikáló-

dás kritikus helyzetekben is próbakőnek bizonyult: ki vállalja credóként a „kultúra és az eszmék megújulását", s ki számára szerep vagy álarc a marxista eszmék vállalása.

*

Az olasz marxista gondolat pozíciói ma egészen mások, mint a háborút közvetlenül követő évtizedben. E rövid történelmi kitérőre mégsem pusztán az előzmények felvázolása vagy a stiláris és hangvételbeli szokatlanságok magyarázása érdekében vállalkoztunk. Az Olasz Kommunista Párt ideológiai munkastílusa – s a Gramsci Intézet mint a párt elméleti intézete, ennek hű kifejezője – napjainkban is őriz olyan vonásokat, melyek e történelmi előzményekkel, az olasz társadalom fejlődési sajátosságaival magyarázhatók. Az olasz kommunisták ma is a szocializmus javára való együttes cselekvés, a politikai nézetazonosság kritériumát tartják elsődlegesnek. Jól tudják, hogy az olasz neokapitalizmus körülményei között a marxistává érés bonyolult folyamat, s hogy a legkedvezőbb feltételeket e folyamat számára éppen a párt közös égei biztosíthatják. E közösségek fegyelme, osztályhűsége, kohéziós ereje, a közös harc megszenvedett és értelmezett tapasztalatai változatlanul az eszmei ráhatás legfontosabb tényezői.

A politikai cselekvés primátusának hangsúlyozása korántsem valamiféle szűk látókörű pragmatizmus vagy teoretikus közömbösség megnyilvánulása. Már Gramsci azt az elvet vallotta, hogy „minden politikai jellegű, még a filozófia vagy a filozófiák is, és az egyetlen »filozófia« a történelem, a maga megvalósulásában . . .", hogy „egy hegemón szervezet megvalósítása, amennyiben új ideológiai terrénumot teremt, és a tudatok és megismerési módszerek megváltozását idézi elő, ismeretelméleti tény, filozófiai tény". Vagyis, más szóval: a marxizmus, amely a cselekvés filozófiája, a világ megváltoztatásának tudománya, leghatékonyabban *cselekvőként*, az ellentmondások és a döntések erőterében sajátítható el. Maga-

biztosságuk, amellyel a pozitív ideológiai fejlődést előlegezik, azon a tudományos felismerésen alapszik, hogy az ideológiák érvényessége – amennyiben történelmileg szükségszerűek – „lélektani érvényesség is, »szervezik« az embertömegeket, alakítják azt a terrénumot, amelyen emberek mozognak, harcolnak és helyzetük tudatára ébrednek".[1]

E folyamat nem spontánul teljesedik ki: tudatos ideológiai kezdeményezéseket követel, s egyidejűleg feltételezi a marxizmus *tudományos* elveinek védelmét s ezen elvek alkotói alkalmazását. Togliatti körül kialakult az olasz marxisták olyan vezető magja, amely képes e bonyolult feladatok egyidejű megoldására. Korántsem véletlen, hogy a párt legfontosabb elméleti fórumának, a *Rinascitá*-nak maga Togliatti volt a főszerkesztője, hogy Longo, Amendola, Ingrao, Alicata, Pajetta mint előadók s vitavezetők közvetlenül részt vállaltak a Gramsci Intézet munkájában. Tanulságos e szempontból a Gramsci Intézet közgazdasági értekezletének anyaga, amely *Az olasz kapitalizmus tendenciái* címen néhány évvel ezelőtt magyarul is megjelent.

E meggondolások magyarázzák a párt „nyitottságát" s a bizalmat, amellyel az olasz kommunisták az ideológiailag még „amorf", de politikailag magukat elkötelező rétegekhez közelednek.

*

Más kérdés – bár nyilvánvalóan vannak érintkezési pontok –, hogyan viszonyuljon a párt azokhoz, akik a marxista gondolattal meghatározott filozófiai elveket, nézetrendszereket állítanak szembe, s akiknél a politikai együttműködés tudatos *ideológiai különállással* társul. E kérdés megítélésében – legalábbis a filozófusok között – nem teljes a nézetazonosság: a nem marxista baloldallal való érintkezés és szellemi kooperáció lehetőségeit és határait különbözőképpen ítélik meg. Della-Volpe, a cataniai egyetem professzora, aki az értekezlet egyik előadója volt s kétségtelenül az olasz marxista gon-

dolat egyik legmarkánsabb alakja, az új, megváltozott körülmények között mindenekelőtt az „együttes gondolkodás" negatív hatásait hangsúlyozza. A két nagy világrendszer koegzisztenciájának korszakában – írja *Ideológia, szociológia és az ember* című cikkében –, tehát egy olyan klímában, amely kedvező a „legnagylelkűbb" ideológiai eklekticizmus számára, a marxizmust nem annyira és nem csupán a kinyilvánított ellenfelekkel szemben, ahogy ez a múltban volt, hanem inkább (az ökumenikus „öleljük át egymást" légkörében) a rögtönzött barátokkal szemben kell megvédeni, akik a tudomány és a filozófia végtelen birodalmának legkülönbözőbb és legtávolibb vidékeiről jöttek.

Más filozófusok – s ezek sorában a *Gramsci Intézet vezetői* is – kedvezőbben ítélik meg a nem marxista baloldallal való együttgondolkodás lehetőségeit. Úgy vélik, hogy a marxista gondolat térhódítását és tetté érlelését mindenekelőtt nem azok a barátok veszélyeztetik, akik „a tudomány és a filozófia végtelen birodalmának legtávolibb vidékeiről *jönnek*" – tehát bizonyos kérdésekben különállásukat hangsúlyozva *közelednek* a marxizmus pozícióihoz, hanem azok, akik a szocializmus realitásainak és távlatainak politikailag és ideológiailag konzekvens ellenfelei. Nem tesznek egyenlőségi jelet nem marxisták és antimarxisták között, s nem hívei annak a furcsa politikai geometriának, amelynek törvényei szerint az áll tőlünk a legtávolabb, aki legközelebb áll hozzánk. Vallják: a marxizmus legjobb hagyományai *egyidejűleg* követelik meg az *alapelvek* szenvedélyes védelmezését és az *ellenérvek* figyelmes mérlegelését; a *közvetlen* vita, a *kétoldalú* párbeszéd hívei.

Az ideológiai eklekticizmus reális veszély. A revizionizmus hatékony ellensúlyozásának azonban nem önmagunk elszigetelése, álláspontunk és az igazság deklaratív azonosítása a legmegfelelőbb formája, hanem a vita, az eszmei nézeteltérések világos körvonalazása. S ha a polémia gyenge pontjainkat is érzékelhetőbbé teszi, s ily módon új utak, meggyőzőbb meg-

oldások keresésére ösztönöz, ez csak javára válhat korunk marxizmusának, növeli „ellenállóképességét", hatékonyságát.

*

Az ún. baloldali eklekticizmus különböző változatait jellemezve Della-Volpe – már idézett cikkében – a legnegatívabban a sartre-i kísérletet ítélte meg, amelynek célja összebékíteni a (metafizikai eredetű) szubjektivitás kategóriáját a marxizmus „történelmi", „materiális" előfeltételezéseivel, a marxizmus és az egzisztencializmus olyan vegyülékében, amely kétségkívül figyelemre méltó dokumentuma az átmeneti kornak, de elméleti szempontból a minden, még a legragyogóbb eklekticizmusra is jellemző megismerési gyengeségben szenved.

Az olasz marxisták álláspontja teljesen egybehangzó az egzisztencialista metafizika és marxizmus filozófiai princípiumainak összeegyeztethetetlenségét illetően. Az ember lényegének történelmi meghatározottsága és az elszigetelt én mítosza, a racionalizmus és az irracionalizmus, a materialista dialektika és a fenomenológiai redukció valóban egymást tagadó fogalmak, módszertani elvek. Részletesen utalt erre Alicata az olasz Sartre-válogatás elé írt előszavában, s visszatérően hangsúlyozták ezt a tényt a vitaülés résztvevői: Luporini, Badaloni és mások. A Sartre-kérdést azonban – Della-Volpétől eltérően – nem kizárólagosan a negatívumok oldaláról közelítik meg. Nemcsak azt hangsúlyozzák, hogy az egzisztencialista Sartre-t mi választja el a marxizmustól, de azt is, hogy a marxizmus hatására Sartre hol, milyen kérdésekben távolodott el korábbi önmagától, s azokat a problémákat is komolyan mérlegelik, amelyeket Sartre korunk marxizmusában megkérdőjelezett. Bízva a marxista gondolat kimerítetlen tartalékaiban, szilárd elvi alapjaiban vállalják a dialógust.

Filozófiai elveit egyetlen párt sem rendelheti alá büntetlenül pillanatnyi politikai–taktikai érdekeknek. De a politikai megnyilatkozások elvi konzekvenciáival szemben sem lehetünk

közömbösek. Mert Sartre bonyolult életpályáján kétségtelenül elvi jelentőségű fordulatot jelentett annak deklarálása, hogy: „... felfedeztem az osztályharcot... A burzsoázia által belém oltott elvek nevében, humanizmusa és humanitása nevében, egyenlőség, testvériség nevében meggyűlöltem a burzsoáziát sírig tartó gyűlölettel... Olyan lépést kellett tennem, amely gyökerestül megváltoztat. Fenntartás nélkül el kellett fogadnom a Szovjetunió álláspontját."[2] Vagy később: „Mindent olvastam, de mindent újra kellett olvasnom; egyetlen Ariadné-fonalam volt csupán, de az éppen elegendő: az osztályharc bonyolult, kimeríthetetlen élménye."[3] Vagy a marxizmus történelmi misszióját illetően: „a marxizmus... ezentúl is korunk filozófiája marad tehát, nem lehet túljutnunk rajta, mert még nem jutottunk túl azokon a körülményeken, amelyek létrehozták. Gondolataink – akármilyenek is – csak ezen a talajon alakulhatnak ki; ha nem maradnak a marxizmus keretében, szétfoszlanak a semmiben vagy visszafelé haladnak."[4]

Célszerű e megnyilatkozásokat egyszerűen figyelmen kívül hagyni vagy *csak* a hozzájuk társuló gondolatok valóságos, vagy feltételezett negatívumait hangsúlyozni, s a mai Sartre-t egyszerűen a negyvenes évek ortodox egzisztencialistájával azonosítani, vagy harmadikutas, eklektikus gondolkodó képletére redukálni? Sartre mai elméleti álláspontjában is vitathatatlanul vannak „harmadikutas" elemek. Utolsó nagyobb lélegzetű monografikus műve, a *Dialektikus ész kritikája* is kétségtelenül magán viseli az eklekticizmus jegyeit. Ám Sartre gondolati evolúciójának *irányát* s valamennyi komponensét figyelembe véve mégsem redukálható a Della-Volpe kínált képletére. Mert Sartre vállalta, s – ha fenntartásokkal is, amelyeknek a Gramsci Intézet vitaülésén is hangot adott – egyre következetesebben vállalja az *elkötelezettséget*, az antiimperializmust, a szocialista világmozgalommal való szolidaritást.

E pozitív fordulat – mely az „átmeneti korszakot" jellemző eszmei folyamatok valóban figyelemre méltó tünete – a

huszadik kongresszust követő változások mellett nem utolsósorban, éppen az olasz kommunisták vitakedvének, „nyitottságának" köszönhető. Simone de Beauvoir így ír erről: „Róma egyik vonzereje a sok közül, hogy első háború utáni látogatásunk – 1946 – óta a baloldal egysége nem bomlott fel. Sartre itt megtalálta azt, amit hasztalan próbált megvalósítani Franciaországban. Az értelmiség csaknem kivétel nélkül szimpatizált a kommunistákkal, a kommunisták pedig hívek maradtak humanista hagyományaikhoz. Sartre-t nagyon megragadta az ilyen baráti légkör."[5] Hogy az elmúlt két évtizedben Sartre és az olasz kommunisták között az érdeklődés és a ragaszkodás milyen finom szálai szövődtek, azt Sartre egyik legmegrázóbb, legemberibb megnyilatkozása – Togliatti halálakor írt cikke is tanúsítja: „Mindezért szerettem őt; ha nem is láttam, fölfedeztem őt valamennyi kommunista barátomban. Volt egyfajta Togliatti-stílus, amely, remélem, túléli őt. Bár ő maga utolérhetetlen: egyszerűsége, mosolya, iróniája – mely, egyesek szerint epés is tudott lenni, de én elbűvölőnek találtam –, műveltsége és a nyugalma alatt egész valóját szétvető ereje... mindez utolérhetetlen. Ezért nemcsak azt az embert siratom meg benne, aki két kezével kemény és szabad emberek pártját kovácsolta egybe: *ez a párt tudja, hogyan éljen tovább, s hogyan járja a maga útját.* Mindenekelőtt azt a nyugodt, derék öregembert siratom meg, akit tavaly májusban láttam utoljára. Azt az embert, akit szerettem. Togliatti barátomat."[6] Ez a „május" a Gramsci Intézet vitaülésének dátuma; Sartre és Togliatti itt találkoztak utoljára. Sartre előadását Togliatti is végighallgatta, s ma már az is köztudott, hogy azon marxisták egyike, akik Sartre előadóként való meghívását s a Sartre-ral folytatott elvszerű és személyes *polémiát* kezdeményezte, Palmiro Togliatti volt.

*

Della-Volpe egyébként nemcsak a Sartre-ral folytatott közvetlen párbeszédet helyteleníti. Negatívan ítéli meg az etikai

téma előtérbe állítását is. Úgy véli, hogy a marxista történetfilozófia következetes determinizmusa összeegyeztethetetlen a morális „bizonytalannal", hogy az emberi magatartás kulcsa nem a szubjektumban, nem a célkitűzések, motivációk, az ingadozások szférájában keresendő, hanem a közgazdasági–szociológiai meghatározókban, amelyeknek az egyes emberek mindig csak megszemélyesítői. A morális szemlélet megreked a látszatok, az epifenomének szintjén, figyelmen kívül hagyja a dolgok megszemélyesülését, a személyek eldologiasodását. Nem a tényekből, hanem a hitekből, vágyakból, szerepekből indul ki. Az etikai kérdésfeltevés az osztálykategóriákat szükségszerűen szubjektivizálja, s a történelmi fejlődés alanyává az elvont embert teszi. A marxizmus további gondolati gazdagítása valóban a kor parancsa. Azonban ha meg akarja őrizni autonomitását és érvényességét, nem „etizálni", „pszichologizálni" kell a marxizmust, hanem egyes reformerek ilyen irányú vállalkozását visszautasítva, Marx közgazdasági téziseiről kell lehántani a dogmatikus rárakódásokat – vallja Della-Volpe. Csak ily módon fejezheti ki a marxizmus saját korát „történelmileg meghatározott absztrakciókban". A marxizmusnak kerülnie kell a „meghatározatlan", „nem funkcionális" fogalmak használatát – (az erkölcsi érték, ember, elidegenedés kategóriáit) –, mert a történelmi folyamat hipoosztazálásához vezetnek.[7]

A vitaülésen elhangzott előadásának túlhangszerelt „ökonomizmusát" ezek az elvi meggondolások magyarázzák. Della-Volpe nem közvetlenül, hanem egész előadásának orientációjával mintegy közvetve kívánta kifejezni tartózkodását a vitaülés napirendje és részben előadói iránt. Ily módon azonban – másoktól eltérően – elkerülte a gondolatok nyílt ütköztetését, s lényegében a Sartre-ral folytatott közvetlen polémiát sem vállalta. Korábbi cikkeiben megfogalmazott érvei nem hangzottak el az ülésteremben.

*

Az előadáshoz hozzászóló firenzei egyetemista – egyike a fiatal, szenvedélyes vitatkozóknak – Della-Volpe referátumát igen furcsa dicséretben részesítette. Kijelentette: szerinte a referátum logikusan és vitathatatlanul meggyőzte őt arról, hogy a marxizmus történelmi kérdésfeltevése lényegéből fakadóan nem az erkölcsi problematika vizsgálatára irányul; nem arról van szó, hogy kidolgozatlan a marxista etika, hanem arról, hogy a marxizmus aetikus. A hozzászóló gondolatai bizonyítása érdekében nem Adlerre, Bauerre, még csak nem is Leonard Nelsonra vagy Giolittire, hanem magukra a marxizmus klasszikusaira hivatkozott. Della-Volpe előadása korántsem volt ilyen egyértelmű kicsengésű, a hozzászóló kétségtelenül egyoldalúan interpretálta az előadó gondolatait. Bizonyos azonban, hogy Marxnak és Leninnek vannak olyan megnyilatkozásai, amelyek *látszólag* igazolják a felszólalót s Della-Volpe egyes megállapításait, amelyekkel nemcsak ellenfeleink élnek vissza, de amelyek – a teljes gondolatmenetből kiszakítva – a marxizmus irányában tájékozódó fiatalokat is megzavarják. Csak két megnyilatkozásra utalok. Marx a *Német ideológiá*-ban írja: „A kommunisták egyáltalában nem prédikálnak *morált*, amit Stirner a legkiterjedtebb mértékben cselekszik. Nem állítják az emberek elé a morális követelményt: szeressétek egymást, ne legyetek egoisták stb; ellenkezőleg, nagyon jól tudják, hogy az egoizmus éppúgy, mint az önfeláldozás, *éppen* az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája."[8] Az említett Lenin-idézet pedig így hangzik: „... el kell ismernünk, hogy igaz Sombartnak az az állítása, amely szerint »a marxizmusban elejétől végig szemernyi etika sincs«: elméleti téren »az etikai szempontot« alárendeli az »okság elvének«; gyakorlati téren – az osztályharcra vezeti vissza."[9]

A marxizmus és az etika viszonyának alapos, elemző végiggondolását egy másik, a vitában is jelentkező tendencia is szükségessé teszi. A kiindulópont itt látszólag a fentebb jelzett állásponttal ellenkező: arról a latens formában jelentkező

kísérletről van szó, amely a marxizmust „etizálja", amely a marxizmus alkotó továbbfejlesztése nevében közös nevezőre hozza az „etikait" és a „szociális", amely az osztályharc feladatainak sajátos morális ihletésű újrafogalmazására irányul. Az egyik neokatolikus irányzathoz tartozó hozzászóló ilyen értelemben már a teológia és a marxizmus rokonításának lehetőségeiről beszélt. Ez a tendencia sem „radikálisan" új, rokon kísérletek egész sorát ismerjük a marxizmus történetéből, a szümpozionon azonban sok szempontból új formában vetődött fel.

Kétségtelenül kardinális kérdésekről van szó; bár az utóbbi években hazánkban közvetlenül ilyen formában a kérdés nem fogalmazódott meg, a problémának, úgy érzem, számunkra is van aktualitása. Az érveket és ellenérveket hallgatva, önkéntelenül megelevenednek azok a „népszerű" füzetek, amelyek az erkölcsi „kellek" egész özönét zúdítják az olvasóra, amelyek a szó szoros értelmében „prédikálják a morált", s amelyek létrehozták az etizált marxizmusnak új, „népi demokratikus" formáját. Mert a szélsőségek között csapongva, a személyi kultusz erkölcsi nihilizmusának reakciójaként a moralizálás sajátos reneszánszát éljük át: „divat" lett az erkölcs a színpadon, filmen, kisregényben, „hiánycikk" az ismeretterjesztésben... S mindennek megfelelőjeként a szélsőségek eredeti típusokban is szublimálódtak: így alakult át a célszerűségi elvet képviselő, rideg „ítélkező" erkölcsi *széplélekké*; a „semmit meg nem értő" „mindent megértővé". A kritikai elemzés azonban mélyebb összefüggésekre is utalhat; a moralizáló kérdésfeltevés a voluntarizmus új formáját alakította ki. Nemegyszer függetlenedett a közösségi erkölcs követelése a reális közösségek kiépítésétől, a morális felelősségre utalás a felelősségre vonás intézményeinek megteremtésétől, a közéleti tevékenység erkölcsi jelentőségének hangsúlyozása a közéleti mechanizmusok gondos, mindenoldalú kiépítésétől. Erkölcsi követelmények születtek, amelyek nem minden esetben számoltak a társadalmi munkamegosztás *tör-*

ténelmileg adott feltételeivel, az áru- és pénzgazdálkodás realitásaival, a szocialista tulajdonviszonyok s ami ennél szélesebb és átfogóbb: szociális viszonyok fejlettségi fokával.

Mindez indokolja, hogy saját viszonyaink között is szembenézzünk a kérdéssel: hol helyezkedik el az etikum a marxizmusban: milyen értelemben mondta Marx, hogy a „kommunisták egyáltalán nem prédikálnak morált", milyen értelemben hangsúlyozta Lenin, hogy „a marxizmusban elejétől végig egy szemernyi etika sincs".

A marxizmus, különösen kialakulásának és európai elterjedésének első időszakában, éles harcot vívott a moralizáló kispolgári áramlatok egész sorával. Marx és Engels vitája Max Stirnerrel, Bruno Bauerrel, Karl Grünnel, Lenin vitája Mihajlovszkijjal ennek a harcnak egyes etapjait jelzik. A marxizmus térhódításának, az osztályharc szellemében szervezkedő mozgalmak és pártok kialakításának elengedhetetlen előfeltétele volt, hogy leszámoljanak azokkal az elméletekkel, amelyek az „osztályok forradalmi harcát" s annak szükségességét, „kis bűvészfogásokkal" vagy „nagy mesterkedésekkel" képzeletben eltüntetik. A „fegyverek kritikáját" előkészítő mozgalomnak le kellett lepleznie a morál „ködevőit", a szentimentális „frázisgyártókat", akik a fennálló világ frázisaival csak új frázisokat voltak hajlandók szembeállítani; pőrére kellett vetkőztetnie az „értéktisztelőket", akik váltig hangoztatták, hogy nem szétrombolni, hanem csupán „beteljesíteni" akarják a „családi életnek", a „szülőföld szeretetének", a „népiségnek" „meghitt" érzéseit. S Marxék kíméletlenül szembefordultak a moralizálók „nyálas szeretetáradatával", a kommunizmus gyáva és képmutató ábrázolásával. Szembefordultak a moralizáló kritikával, mert „egy világtörténelmi mozgalmat redukál erre a néhány szóra: szeretet-gyűlölet, kommunizmus-egoizmus". A szeretet-lovagok programja szinte minden kérdésben ellentmondott a történelem logikájának, a harc reális szükségleteinek: a fogyasztás korlátozását javasolták a tulajdonviszonyok megváltoztatása

helyett; ahol könyörtelenül felszínre törtek az egymást tagadó érdekek, ott természetes emberi összetartozásról beszéltek; karitászra hivatkoztak, mikor ütött a cselekvés órája. S volt válaszuk arra is, ha a munkás a kapitalizmus ellentéteiről kérdezett. Marx gúnyosan idézi Stirner szavait: „Mert a társadalomban a legnyomasztóbb visszásságok észlelhetők, ezért, különösen »az elnyomottak«, a hibát a társadalomban gondolják megtalálni... Régi jelenség ez éppenséggel, hogy a hibát először mindenki másban, nem pedig magunkban keressük – tehát az államban, a gazdagok önzésében, amely pedig éppen a mi hibánk." Az „öntökéletesedés" nyilvánvalóan nem lehetett a *forradalmi* munkásmozgalom programja; a tőkés társadalom fájdalmas diszharmóniáit nem lehet a „szorgos", takarékos, szenvedélyeit „megzabolázó" munkás önmegtartóztatásával ellensúlyozni.

Nyomatékkal szeretnénk hangsúlyozni – s napjaink vitái szempontjából ez nem kevésbé lényeges –, hogy Marx ellentéte Stirnerékkel, az „igazi szocializmus" képviselőivel nemcsak a harc gyakorlati szükségleteiből fakadt: ellentétükben a történelem idealista és materialista megközelítésének antagonizmusa tükröződött. Marx szarkasztikusan írja a *Német ideológiá*-ban: ideje, hogy megértsük: „nem az alma csinálja az almafát", vagyis más szóval: ideje, hogy az eszméket, eszmei mozgatókat azokból a realitásokból magyarázzuk, amelyeknek sajátos tükörképei, s nem fordítva. A moralistákkal folytatott elméleti vita indítékai ezért nem kevésbé lényegesek.

Az embert fejlődése során a társadalmi és személyi viszonylatok messzemenően determinálják: az emberi önmeghatározás a társadalmi munkamegosztás, a társadalmi és egyéni érdekek, az osztályviszonyok vaskos realitásai között bontakozik ki. Az erkölcs mozgását csak e kapcsolatok oldaláról lehet megközelíteni. Az általunk idézett marxi gondolat az egoizmus és altruizmus értelmezéséhez kapcsolódott. A tudományos, *materialista* és a moralizáló, *idealista* álláspont

ellentétét ezért legcélszerűbb, ha az egoizmus-altruizmus marxi jellemzésével példázzuk.

Az egoizmus és altruizmus viszonyát Marx a társadalmi és egyéni érdek bonyolult kölcsönhatását nyomon követve vázolja fel. Honnan ered az – teszi fel a kérdést –, hogy a személyes érdekek, a személyek ellenére, mindig osztályérdekekké fejlődnek, közösségi érdekekké, amelyek az egyes személyekkel szemben önállósulnak? Mi magyarázza, hogy ezek önállósulva *általános* érdekek alakját öltik, hogy mint ilyenek ellentétbe lépnek a valóságos egyénekkel, és hogy az egyén ezeket az általánosan jelentkező érdekeket mint *eszményi* érdekeket értelmezi? Marx e kérdésekre válaszolva leírja azt a bonyolult mechanizmust, ahogy a személyes érdekek osztályérdekekké önállósulnak, ahogy e folyamat részeként az egyén személyes viszonyulásai önálló társadalmi viszonyokká függetlenednek, „hatalmakká", amelyek az egyént meghatározzák. Jelzi: e folyamat eredményeként az egyes termelési módokon belül – az árutermelő társadalmakban – nemcsak az egyedülálló egyestől, hanem összességüktől is független gyakorlati hatalmak helyezkednek az ember fölé, amelyeket azután az emberek különböző formában mitizálnak.

Az egoizmus és az altruizmus nem a gondolkodás termékei, hanem e bonyolult mozgás s e mozgás során önállósult különböző oldalak fogalmi tükröződései. Ezen oldalak önállósága látszólagos. Az egyének mindig magukból indultak ki, mint ahogy nem is tehettek másként, és mindkét megjelölt oldal – az egyes és az általános – az egyének személyes fejlődésének oldala, mind a kettőt egyformán empirikus életfeltételek hozzák létre, mind a kettő csak az emberek egyazon *személyi* fejlődésének kifejezője.

Az, hogy a különös fejlődési körülmények és a munka megosztása milyen helyet juttatnak az egyénnek, hogy élettevékenységében az ellentétnek inkább egyik vagy másik oldalát képviseli-e, inkább egoistának vagy önfeláldozónak je-

enik-e meg, Marx számára az adott összefüggésben alárendelt kérdés maradt.

Íme ez a gondolati háttere Marx idézett kijelentésének, mely szerint: „a kommunisták sem az egoizmust az önfeláldozással, sem az önfeláldozást az egoizmussal szemben nem akarják érvényre juttatni." Ilyen meggondolásoktól vezettetve szakított Marx az erkölcsi konvenciókkal, s ezért ellenezte szenvedélyesen a „morálprédikációt", amely a dolog lényegénél fogva szüli a hipokrízist, a képmutatást, ezért nem állította az emberek elé azt a követelményt: „szeressétek egymást", „ne legyetek egoisták" stb. Marx az őt jellemző zsenialitással ismerte fel, hogy az egoizmus éppúgy, mint az önfeláldozás, *éppen* az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája, hogy a „magánembert" az általános, az önfeláldozó ember kedvéért nem lehet megszüntetni. Az ellentét feloldásának útja nem a „szitok-átok" hadjárat, nem a lélekigéző morálprédikáció, hanem a történelem objektív logikájának felismerése: a magántulajdon uralmának megszüntetése, a közösségi tulajdon társadalmának forradalmi úton való létrehozása, amely történelmileg lehetővé teszi a közélet és a magánélet kettősségének megszüntetését, a társadalmi és személyes érdek lényegi egybeesését. „Ha jól felfogott érdek az elve minden morálnak, akkor az a feladat, hogy az ember magánérdeke egybeessék az emberi érdekekkel." Történelmileg ennek realizálása csak a termelőerők igen magas fokú fejlettsége mellett vált lehetségessé.

Bár Lenin vitája a narodnyikokkal részleteiben más kérdéseket is érintett – a kapitalista fejlődés elkerülhetetlensége Oroszországban, faluközösségek megítélése, a szabad akarat problémája –, az idézett tétel gondolatilag, lényegileg Marx gondolatmenetével azonos tartalmat fejez ki: mikor Lenin kijelenti, hogy a marxizmusban egy szemernyi etika sincs, akkor csak következetesen végigviszi Marx fentebb vázolt kérdésfeltevését: elméletileg az etikai szempontot alá-

rendeli az okság elvének; gyakorlati téren pedig az osztályharc elvére vezeti vissza.

Következik-e az elmondottakból, hogy a marxizmus közömbös az erkölcsi jelenségekkel szemben, hogy nincs saját etikai koncepciója? Igaza lenne annak a firenzei egyetemistának, aki a római szümpozionon azt igyekezett bizonyítani, hogy a marxizmus aetikus? Nyilvánvalóan: nem. Azonban az erkölcsi idealizmus új, sajátos hazai „formájának" kialakulása láttán úgy gondoljuk, nem elegendő ennek a nemnek kijelentésszerű megfogalmazása.

Mindenekelőtt el kell határolnunk két kérdést: azt, hogy a marxizmus morálfilozófia-e, tehát, hogy kérdésfeltevése eredendően etikai-e, valamint azt a kérdést, hogy helyet biztosít-e az erkölcsnek a társadalmi jelenségek hierarchiájában. Ha a kérdést így tesszük fel: morálfilozófia-e a marxizmus? – válaszunk nemleges: ilyen értelemben a marxizmusban egy szemernyi etika sincs. Ha a kérdést úgy tesszük fel: játszik-e az erkölcsi faktor szerepet a társadalmi jelenségekben? – válaszunk pozitív; ilyen értelemben beszélünk marxista etikáról, mint olyan tudományról, amely a társadalomban kialakuló erkölcsi viszonyokat és azok tudati tükröződését tanulmányozza. Ebből az aspektusból vizsgálva a kérdést, a marxizmus nemcsak hogy nem aetikus, hanem ellenkezőleg: a marxista metodológia alkalmazása teszi először lehetővé egy valóban tudományos etikai rendszer kiépítését. S itt nincs semmi ellentmondás: a tudományos etika kiépítése éppen azért vált lehetségessé, mert a marxizmus szakított a morálfilozófiával: az erkölcsöt az ember társadalmi-történelmi tevékenységének mozzanataként vizsgálja, nem szigeteli el az emberi megismeréstől, s nem korlátozza az egyéni elhatározás bensőségességére.

El kell határolnunk továbbá az etikát mint erkölcsi jelenségekkel foglalkozó tudományt és az erkölcsöt mint reális társadalmi viszonyt és tudatot. A morális faktor helyének és szerepének megítélése nem azonos azzal a kérdéssel: van-e a

proletariátusnak és a kialakuló szocialista társadalomnak saját erkölcsi rendszere. Sokan ugyanis a két kérdést szívesen összekeverik: a moralizálás bírálatát valamiféle erkölcsi nihilizmussal azonosítják.

Hogyan függnek össze ezek a kérdések a mi valóságunkban és szellemi életünkben jelentkező egyes tendenciákkal. A neotomisták s más polgári áramlatok hazai hívei között bizonnyal napjainkban is vannak nem kis számmal olyanok, akik a marxizmust aetikusnak tartják. Ezekkel az áramlatokkal nyilvánvalóan vitatkoznunk kell, mint ahogy polemizálnunk kell azokkal a nézetekkel is, amelyek a moralizálás kritikáját mint erkölcsi menlevelet értelmezik, folytatva ily módon a maguk szűkebb „birodalmában" a személyi kultusz praxisát. A gondolkodó emberek zöme azonban ma elsődlegesen nem ezen a kérdésen meditál, a marxista etika pozitív programjának kidolgozását várja. A negatív tendencia más formában, sajátos köntösben jelentkezik.

Ne idézzünk egyedi példákat. Ilyen átfogó összefüggések esetében a példák mindig esetlegesek, s lehetnek önkényesek is. Közelítsük meg a kérdést metodológiai oldalról. Marx, mint láttuk, mélyen beleágyazta az erkölcsi folyamatok elemzését a kapitalizmus politikai gazdaságtanába. Ez *materialista* koncepciójának lényegéből következik: az erkölcsi elveket, ideálokat, normákat nem önmagukból magyarázza, hanem azokból a reális létviszonyokból, amelyeknek tükörképei. Ez a metodológiai elv a szocialista erkölccsel foglalkozó írások számára is „kötelező". Érvényesítjük-e írásainkban következetesen ezt az alapelvet? Számolunk-e minden esetben a lét reális, *valóságos* feltételeivel. S félreértés ne essék: korántsem a bevezető mondatokról, a sokszor „látványos" indító idézetekről van szó, hanem az érdemi elemzésről. Arról, hogy elég mélyen analizáljuk-e az árutermelés még fejlődő mechanizmusainak vagy a pénzgazdálkodásnak „morális" kisugárzását. Nyomon követjük-e az értéktörvény sajátos jelentkezését s annak hatását a pályaválasztásra, hi-

vatástudatra? Van-e térképünk a munka reális társadalmi feltételeiről, avagy a munkaerkölcs követelményeit sokszor ettől teljesen függetlenül fogalmazzuk meg? S ugyanez a kérdés vonatkoztatható a családi erkölcsre is. Egyáltalán, elég mélyen végiggondoltuk-e az etika aspektusából Marxnak azt a tételét, hogy „nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely saját alapján *kifejlődött*, hanem ellenkezőleg, olyannal, amely a tőkés társadalomból éppen hogy *keletkezik;* amely tehát minden vonatkozásában, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik".[10] Mert Marx itt sokkal szélesebb problematikát jelez, mint a kapitalizmus ránk maradó, ún. tudati csökevényei vizsgálatát. Az utalás a tulajdon- és fogyasztási viszonyok s az ezekre ráépülő társadalmi kapcsolatok lényegére vonatkozik.

Kétségtelen, hogy az erkölcs bizonyos értelemben, funkciójából adódóan, túlmutat a valóságon. Az erkölcsben „legyenek" fogalmazódnak meg, az erkölcs eszményeket ad. A szocialista erkölcs ezért a jövőbe mutat: törvényszerűen a születő „újra" összpontosít. A „legyenek"-nek azonban csak akkor van társadalmi hatékonyságuk, ha valóban már meglevő tendenciákat transzformálnak erkölcsi követeléssé. Ha elszakadunk a valóságos folyamatoktól, napjaink reális ellentmondásaitól, követelményeink elerőtlenednek, eszményeink devalválódhatnak. A szocialista erkölcsnek a múlt, a jelen és a jövő dialektikus egységét kell kifejeznie: ha csak a múltat tükrözi, erkölcsi konzervativizmus zsákutcájába téved; ha csak a jelent, kísérti a pragmatizmus; ha csak a jövőt, óhatatlanul utópisztikussá válik.

A hazai marxista etikai kutatás az utolsó években biztató fejlődésnek indult. Jelentős tanulmányok íródtak, több, átfogóbb igényű monografikus munka van születőben. Az említett írások azonban elsődlegesen az általános etika problematikájával foglalkoznak; a szocialista erkölcs kérdéseivel foglalkozó írások száma is kevesebb, színvonaluk is vitatható.

S vannak egészen negatív példák is. Ezen írások sorsa arról tanúskodik: ha megszegjük metodológiai elveinket, etikánk minden citátum ellenére idealistává válik, s az erkölcsi parafázisok színvonalára süllyedhet.

A feltételeket és társadalmi realitásokat negligáló erkölcsi kódexek hallgatólagosan mindig számoltak saját követelményeik teljesíthetetlenségével. Így vált el egymástól az egyházak praxisában erkölcsi elv és erkölcsi gyakorlat, s folyt századokon keresztül a „szentek" és „szüzek" árnyékában normákat nem ismerő harc a hatalomért, az „aranygyűrűért". S ez a visszatetsző hipokrízis a burzsoázia egész praxisát is messzemenően jellemzi. Marx még a múlt század derekán hívta fel a figyelmet arra, hogy: „a burzsoázia úgy viszonyul rendszerének intézményeihez, mint a zsidó a törvényhez; kijátssza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más betartsa... A léha burzsoá kijátssza a házasságot, és titkos házasságtörést követ el; a kereskedő kijátssza a tulajdonnak az intézményét azáltal, hogy spekuláció, csőd stb. útján másokat megfoszt a tulajdonuktól – az ifjú burzsoá függetleníti magát saját családjától, ha teheti, gyakorlatilag a maga számára felbomlasztja a családot; de a házasság, a tulajdon, a család elméletileg érintetlen marad, mert burzsoá formákban ezek a feltételek teszik a burzsoát burzsoává. A burzsoának ez a viszonya saját létezési feltételeihez egyik általános formáját a polgári moralitásban kapja meg."[11] A marxizmus feltárta a hipokrízis gyökerét, a szocializmus hivatása, hogy a közösségi tulajdon társadalmából adódó történelmi lehetőségeket realizálva, gyakorlatban meghaladja. A feladat rendkívül bonyolult: évezredes beidegződéseket kell „feloldanunk": az árutermelő társadalmak a „kettős könyvvitelt", a „szerepjátszást" mintegy az ember természetévé tették, saját következetlenségeink pedig azt a látszatot szülhetik, hogy az erkölcsi hipokrízis a mi társadalmunknak is szükségszerű kísérőjelensége.

*

A marxizmus történetében – a marxi tanok lényegét félreértve vagy azokat leegyszerűsítve – visszatérően két tendencia jelentkezik. Egyes irányzatok képtelenek a társadalmi törvények objektív jellegét s az emberi cselekvés autonómiáját dialektikus szintézisben látni, s lényegében az embert a környezet – a fetisizált gazdasági mechanizmusok puszta függvényévé jelentéktelenítik. Tulajdonképpen Della-Volpe álláspontjában is ezek az előfeltevések variálódtak. E tendenciák fonákjaként jelentkezett – s jelentkezik újra és újra – a másik tendencia, amely Karel Kosik találó kifejezésével élve: „a történelmi mozgás és a társadalmi gyakorlat emberi jelentéseinek problémáit az *egyéni tevékenység* szféráiba helyezi át."[12] Az utóbbi évtizedben ezek a törekvések főleg a Gazdasági-Filozófiai kéziratok egyoldalú értelmezéséhez kapcsolódnak. A marxizmus és egzisztencializmus kompilatív szintézisének kísérlete is e törekvések egyik jelentkezési formája.

Mily módon kerülhetők el ezek a gondolati zátonyok? Hogyan haladható meg a fentebb vázolt hamis kettősség? Válaszként e kérdésre a vitaülésen többféle megoldási kísérletet reprezentáltak. Garaudy például az etikai probléma megoldásának legfőbb feltételét a kriticizmus, a transzcendencia és a szubjektivitás marxista elméletének kidolgozásában jelölte meg. Mindenekelőtt Fichte életművének sokoldalú tanulmányozását állította előtérbe, mert úgy véli: „Fichte mintaképünk lehet abban a tekintetben, hogy igyekszik kézben tartani a lánc mindkét végét: az erkölcsöt és a társadalmat." Schaff tulajdonképpen arra tett kísérletet, hogy Marxnak a személyiséggel kapcsolatos egyes, elszórt s különböző időszakokban tett megállapításait összegyűjtve, felvázolja egy marxista antropológia körvonalait, amely egyidejűleg a marxista etika tudományos alapvetéséül is szolgál. E megoldási kísérletek – akárcsak Della-Volpe egyoldalú ökonomizmusa – nem haladják meg a fentebb vázolt hamis kettősséget. E vonatkozásban teljesen egyetértünk Karel Kosikkal, aki sze-

rint az erkölcs *sajátos* kérdéseinek megoldása a mai helyzetben a *marxizmus* központi filozófiai kérdéseinek tanulmányozásához és igazolásához kapcsolódik, hacsak nem akarunk közhelyeket hangsúlyozni vagy a scientizmus és a moralitás eklektikus egyesítéséhez jutni.

Az erkölcs prométheuszi pillanatát, a szükségszerűség és a szabadság bonyolult dialektikáját – Garaudy szavaival szólva a konstituált erkölcstől a konstituáló erkölcshöz való átmenetet csak akkor ragadhatjuk meg helyesen, ha a társadalmat valóban mint *viszonylatok* összességét, mint *tevékenységek* cseréjét értelmezzük, ha a társadalmi lét specifikus jellegzetességeiből indulunk ki, ha meghaladjuk a természeti és társadalmi szféra hamis azonosítását. Mindenekelőtt a gyakorlat fogalmának mélyebb, sokoldalúbb értelmezése válik szükségszerűvé: annak a zseniális marxi gondolatnak sokoldalú, konkrét, szociológiai vizsgálata, hogy milyen mechanizmusok közvetítésével tárgyiasulnak intézményekben, viszonylatokban az emberi cselekvés eredményei; hogyan interiorizálódnak e kivetülések a cselekvés új szakaszában; hogyan hozzák létre a történelmi szubjektumot – osztályokat, csoportokat, személyiségeket –, akik számára a szükségszerűség – teret adva választásra, döntésre, a felelősség vállalására vagy elhárítására – mindig lehetőségként, alternatív formában jelentkezik; hogyan jön létre a térben és időben egymást keresztező, különböző szándékú, célzatú cselekvések eredőjeként a történelmi haladás objektív vonala, realizálva és módosítva saját feltételeit.

Csak akkor, ha a „tárgyat, a valóságot, érzékiséget" valóban nemcsak „az *objektum* vagy a *szemlélet* formájában fogjuk fel", hanem mint *„érzéki-emberi tevékenységet,* gyakorlatot szubjektívan is",[13] csak akkor haladhatjuk meg konzekvensen a fentebb vázolt problémát. Az idő csak igazolta Marx zseniális megsejtését: ha a materializmus magát az emberi tevékenységet nem *tárgyi* tevékenységnek fogja fel, ak-

kor a tevékeny oldalt szükségszerűen az idealizmus sajátítja ki.

A gazdasági törvények fetisizálását s ennek egyik konzekvenciájaként az erkölcsi problematika háttérbe szorulását az irodalomban gyakran Sztálin számlájára írják. E fetisizáció azonban korántsem Sztálinnal veszi kezdetét. A II. Internacionálé szinte valamennyi jelentős teoretikusa – Plehanovot és Kautskyt is beleértve – egyoldalúan csak a strukturális meghatározókat vizsgálta. Elméleti írásaikban a történelem önmozgásának már-már misztikussá váló tétele elhomályosította a társadalmi gyakorlat valódi jelentését és szerepét, azt, hogy „a körülmények változtatásának és az emberi tevékenységnek vagy önmegváltoztatásnak egybeesését csak mint *forradalmi gyakorlatot* lehet racionálisan felfogni és megérteni".[14]

E tendencia kontrapunktját a marxista gondolat történetében Lenin jelentette. A *Mi a teendő, A két taktika* – híven kifejezve a forradalmi Oroszország szükségleteit – radikálisan szakított a marxizmus ökonomista értelmezésével, s teljességgel rehabilitálta az *emberi tevékenység,* a forradalmi *gyakorlat* szerepét. Gramsci joggal írta: „a forradalom »Ilici« szerinti elméleti kidolgozása és gyakorlati megvalósítása egyben nagy metafizikai esemény volt."[15] Valóban Lenin volt az, akinél a filozófia az ellentmondások teljes tudatosításának a szintjére emelkedett, amelynek révén lehetővé vált nemcsak az ellentmondások megértése, de magának a marxizmusnak is ezen ellentmondások egyik elemeként való tételezése. Korántsem véletlen, hogy éppen Lenin hangsúlyozta: hogy a szubjektív és az objektív között van különbség, de ennek is megvannak a korlátai, hogy az eszme átalakulása valóságossá – ez mély gondolat, nagyon fontos a történelem szempontjából... hogy az eszmei és az anyagi különbsége szintén nem feltétlen, nem szertelen...

Csak ezen történetfilozófiai elvek sokoldalú elemzése teszi lehetségessé a szükséglet, érdek, cél, érték, norma materialista értelmezését, vagyis a tudományos etika megalapozá-

sát. A szükségszerűség és szabadság, a konstituáló és konstituált erkölcs ellentéte és egysége is e kontextusban válik érthetővé. Mert a társadalmi lét és cselekvés e finom dialektikus leírása nemcsak hogy nem zárja ki, de egyenesen feltételezi az etikumot, a katarzist – bár a katarktikus elem nem feltétlenül a kétely tragikus mozzanatával azonos. E vonatkozásban Nicola Bodaloni – az értekezlet egyik felszólalója joggal hivatkozott Gramscira: „A »katarzis« kifejezés a tisztán ökonómiai (vagy egoista-passzionális) mozzanatról a politikai-etikai mozzanatra való átmenet jelölésére szolgál, amelynek során az alap az emberek tudatában felépítménnyé dolgozódik át. Ez egyben az »objektívből a szubjektívbe«, a »szükségszerűségből a szabadságba« való átmenetet is jelenti. Az alap az emberre ránehezedő külső erőből – miközben az embert magához asszimilálja, passzívvá teszi – átalakul a szabadság eszközévé, új etikai-politikai formák megteremtésének eszközévé, új kezdeményezések kiindulópontjává. Így a katarktikus mozzanat rögzítődése, véleményem szerint, a gyakorlat filozófiájának kiindulási pontjává válik, és a katarktikus folyamat egybeesik azoknak a szintéziseknek a láncolatával, amelyek a dialektikus folyamatból erednek."[16]

*

Hogy az etikai problematika milyen közvetlenül fonódik összse a történetfilozófia előfeltételezéseivel, azt Sartre-nak a normativitással kapcsolatos fejtegetései is tanúsítják. A normában megfogalmazódó imperativusz – mondotta Sartre – egy olyan lehetőségre utal, amely nem ismeri a kötöttséget, vagyis az előző meghatározások kapcsolatát. Mert ez a lehetőség egészen más jelentéstartalmú, mint a pozitivisztikus rendszerekben használatos lehetőségfogalom. A pozitivista szemében a cselekvő nem más, mint kívülről jövő meghatározások sorának metszőpontja. Minden meghatározás külső a többihez képest, s feltételeit nem önmagában hordja, mert azok már az előző meghatározásokban adottak. A lehetőség

ily módon a pozitivista rendszerekben a priori adott feltételek realizálására utal. Ez azonban a jövő, s ezzel egyidejűleg a cselekvő szubjektum devalválása, mert a „jövőt olyan múlttá teszi, amely ezután fog megvalósulni, a jelent pedig annak a jövőnek megvalósulásává, amely az ő múltja volt".[17] Sartre ezzel a zárt, valóban a laplace-i világra hasonlító rendszerrel egy olyan normafogalmat állít szembe, amely tiszta jövőként jelenik meg, másként szólva olyan jövőként, amelyet a múlt semmilyen formában nem határoz meg. A norma arra a lehetőségre irányul bennem, hogy autonómiaként hozzam létre magamat, amely úgy jut érvényre, hogy uralkodik a belső körülményeken, s nem azok uralkodnak rajta. S így tűnik fel a norma igazi arca: a feltétlen lehetőség ugyanis úgy jelentkezik, mint az én lehetséges jövőm. A normát tehát, a legközönségesebbet éppúgy, mint a legszigorúbbat, úgy kell megragadnunk, mint a kialakítandó jövőt, amely a jelent képes ama puszta tény révén meghatározni, hogy feltétlen lehetőségként áll előttünk.

Hogy a pozitivizmus kritikáját Sartre tulajdonképpen egyes marxistáknak is adresszálja, azt maga sem rejti véka alá. A szokás, a tény és a társadalmi struktúra összefüggéseit s ezen összefüggésekből következő etikai paradoxont vizsgálva írja: „Amikor a csoport vagy az egyén azt hiszi, hogy a jövő függvényeként határozza meg önmagát, valójában csak egy más talajon reprodukálja a mélyebb meghatározókat – például a termelési viszonyokat –, amelyek *tények* jogcímén nemcsak *létet* (például osztálylétet) ruháznak rá, hanem ezt a létet ráadásul *előzetesen* ruházzák rá. A normatív felhívás ebben az esetben csak csel, amely szüntelenül megvalósíttatja velem *múltbeli létemet,* azt a *sorsot,* amely már születésem előtt az enyém volt... *Az előzetes és a külső létet a cselekvő megtévesztő módon úgy kapja, mint egy belső szubjektum révén megvalósítandó létet.* A csel lényeges mozzanatát leírják, majd megszüntetik, mivel a mozgás a *léttől a léthez* halad. Ebben az esetben – bizonyos marxisták neopo-

zitivista gondolkozásában is – az ember, akit megtéveszt az illúzorikus lehetőség, hogy *önmaga* terméke... kérlelhetetlenül *saját termékének termékévé lesz.*"[18]

Sartre szerint ez a gondolatmenet szükségszerűen önellentmondó s kudarcra ítélt: aki az értéket a „tények valamely együttesének" állandó kifejezéseként értékeli, nem tud számot adni az érték normatív voltáról. A kudarc oka: a neopozitivista alárendeli a történelmet a rendszernek, az értéket a ténynek. A neopozitivizmus strukturalizmus, s a strukturalizmus szerint a történelem e rendszer belső terméke. Történelmek vannak; annyi, ahány strukturált *társadalom,* minden társadalom létrehozza a maga temporalitását. A haladás ennek keretében a rend fejlődése. A jövő *előrelátható* marad, de jól meghatározott korlátok között: *lesz, mint előzetes jövő,* más szóval olyan jövő, amelyet nem *megalkotni* kell, hanem előrelátni.

E felfogás legfőbb korlátja: a *folyamat* nevében s javára kiküszöböli a *praxist.* A történelmet azonban – hivatkozik Engelsre – meghatározott feltételek között emberek csinálják. „Nem mintha rendszerek nem léteznének, de az ember hozza őket létre, tárgyiasítva gyakorlatát, amely pecsétként nyomódik a szervetlen világba, és gyakorlati tehetetlenként ellene fordul. S e rendszer egysége nem más, mint szüntelen egységesítése az ember által, aki feloldhatatlanul terméke és termelője..."[19]

Sartre bírálatának kétségtelenül van racionális alapja: a vulgármarxizmusnak és a pozitivizmusnak – jóllehet Sartre egy könnyed tollvonással hozza közös nevezőre a pozitivizmus és a neopozitivizmus különböző irányzatait és Lévi-Strauss strukturalizmusát – valóban vannak érintkezési pontjai. A vulgármarxizmus a pozitivizmushoz hasonlóan valóban leegyszerűsíti a társadalmi mozgást, az objektívnek és a szubjektívnek az objektív elsődlegességén alapuló ellentétét és egységét; figyelmen kívül hagyja a modalitásokat: a lehetőség, szükségszerűség, valóság bonyolult átmeneteit; fetisizál-

ja és egyoldalúan ábrázolja a strukturális törvényeket, s érzéketlen a norma és az értékek természetét illetően. Sartre azonban – bármily éles elméjűek és szellemesek az idődimenziókkal és a modalitásokkal kapcsolatos fejtegetései – maga is, igaz, ellenkező előjellel – az egyoldalúság áldozatává válik. A „pluralizmusból" nála az objektivációk esnek ki – legalábbis a gondolatmenet meghatározó „vonulataiban" –, s az általa vázolt etikai paradoxonnak – amely korántsem logikai természetű – egyik pólusa: a *valóságos emberi kapcsolatok* – zárójelbe kerülnek. Sartre minden objektív modalitást az ember létmódjává alakít át, azaz az ember önátélési módjában old fel.

Hegel a *Jogfilozófiá*-ban az erkölcsi tudat szerkezetét elemezve három egymást feltételező komponensre utal: „az egész ellentétekben mozog – írja –: ami *van,* ami ez az *én számomra* és ami *bennem van.*"[20] Sartre elemzésében ezek a különböző oldalak – amelyeknek történeti meghatározottsága, kötöttsége korántsem azonos intenzitású – összemosódnak. Pontosabban: a normák természetét jellemezve az egyik szintet – a normát mint *társadalmi elvárást,* mint az értékelés *objektív* elemét – csak pejoratív értelemben idézi. Ám az, hogy egy szituáció mire kötelez, hogy legegyénibb megnyilvánulásaim milyen értéktartalmúak, csak e bonyolult, ellentétes pólusokat magába fogadó folyamat valamennyi oldalának ismeretében minősíthető: a már kialakult emberi viszonylatokat, a cselekvés történelmileg meghatározott kereteit nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Sartre megoldását persze korántsem a figyelmetlenség magyarázza. Maga is jól tudja – más írásaiban utalt is erre –, hogy a lehetőségeket nem „a meghatározatlanság zónájaként kell elképzelnünk, hanem ellenkezőleg, mint igen határozott struktúrájú szférát, amely a történelem egészétől függ, és saját ellentmondásain keresztül fejlődik". Ahhoz, hogy a norma „a korlátlan lehetőségek terepévé váljon", szükséges teljes szubjektivizálása: *a normativitás és a belső alanyiság azonosítása.*

Az persze kétségtelen, hogy az individuum síkján a norma mint a kialakítandó jövő előképe, mint felhívás egy meghatározott magatartásra, magában rejti a *bizonytalanság* elemét: számos esetleges, véletlen, hangulati, érzelmi tényező befolyásolhatja a norma realizálódását, az egyén cselekedetét. Itt válnak lényegessé a *moralitás* elemei: mit jelentenek számomra, s hogyan rezonálnak bennem a *társadalom* elvárásai. Sartre azonban metodológiai meggondolásait az individuum síkján is egyoldalúan érvényesíti. Annak érdekében, hogy minél következetesebben megszabadítsa a cselekvőt a múlt „árnyékaitól", negligálja azt a tényt, hogy az egyén cselekvésének is van folytonossága, hogy a hangulati és érzelmi impulzusok görbéje – még azoknál is, akiknél az értelem, a világnézeti elkötelezettség, a jellem nem határolja világosan körül a személyiség képletét – hosszabb távon kirajzolja a várható reakciók körét.

Sartre joggal hangsúlyozza, hogy az erkölcsi norma természetéből következően *belső alanyt* jelöl ki a cselekvőben, „mint különféleségének szintétikus egységét". Az erkölcs valóban alanyra vonatkoztatott: a cselekedet erkölcsi színezettségét az adja meg, hogy a külső meghatározók belső motivációs elemmé válnak. Ám abból a tényből, hogy a cselekvés aktusában a norma úgy jelenik meg, mint az *én lehetősége*, még nem következik, hogy a *múlt* zárójelbe tehető, s már semmit sem számít, hogy „neveltetésem, gyermekkorom eseményei alamuszivá tettek, sem hogy az ismételt hazudozás szokásommá vált, vagy hogy előző körülményeim érdekemmé tették a hazudozást".[21] A *Dialektikus ész kritikájá*-ban s újabban izgalmas *Flaubert*-tanulmányában – úgy tűnik – Sartre sokkal valósabban ítéli meg a kialakult jellemképlet, a generalizálódott válaszreakciók lehetséges szerepét a cselekvés aktusában. Idézzünk talán egy bizonyító részletet: „az adott valóság – írja –, amelyet minden pillanatban meghaladunk pusztán azáltal, hogy átéljük, nem merül ki létünk anyagi feltételeiben: mint említettem, be kell kapcsolni ide saját

gyermekkorunkat is. A gyermekkor egyszerre jelentette osztályunk homályos megértését, társadalmi feltételezettségünket a családi csoporton át s egyben ennek vak meghaladását, egy ügyetlen erőfeszítést arra, hogy kiszabadítsuk magunkat; végül mindez *jellem* formájában véső dik belénk... Mindezt meghaladni egyben annyit jelent, mint megőrizni: *ezekkel* a ferdülésekkel fogunk gondolkozni, *ezekkel* a megtanult és megtagadni óhajtott gesztusokkal fogunk cselekedni."[22]

Az ember mint a morális cselekvés belső alanya *nem* olyan jövőként alkotja meg magát, amely minden múlttól független. Kétségtelenül nem egyszerű lenyomata meghatározott körülményeknek, élete, ha vállalja a kockázatot, nem circulus vitiosus, nem önmagába visszatérő kör. Ám az, hogy a külsőségen túl a cselekvőnek belső determinációt tulajdonítunk, nem jelenti *valamennyi* külső meghatározó visszauta ítását, mert a legszubjektívabb cselekvésünknek is körülhatárolható külső oka van, meghatározott determinánsok visszautasítása – tudatosan vagy ösztönösen – mindig más meghatározók nevében történik.

Úgy tűnik, az emberi életpálya zártsága ellen harcolva – érthetően rokonszenvesek e harc motívumai –, Sartre saját vízióival hadakozik: „valamennyi dimenzió együtt van adva, az ember be van zárva *belülre,* sohasem szűnik meg kapcsolatban lenni az őt körülvevő összes falakkal, s nem tudni azt, hogy be van falazva. Mindezek a falak *egyetlen börtönt* alkotnak, s ez a börtön *egyetlen élet, egyetlen tett.*" Az élet prózája azonban más alternatívákat fogalmaz: az abszolút szabadság és az abszolút zártság két metafizikus szélsőség, mely egymást szüli.

Rendkívül szellemesek Sartre-nak a múlt és a jövő áttűnésével kapcsolatos fejtegetései. A jövő valóban nem redukálható egyszerűen a múltra, „olyan múltra, ami ezután fog megvalósulni"; az individuum valóban nem gyakorító ige, amelyet a külső múlt örök visszatérése képvisel. E vonatkozásban újra meg újra hangsúlyozni szeretnénk: a marxista gondolat

a társadalmi mozgás egyik legfőbb sajátosságát éppen abban látja, hogy szociális közegben a szükségszerűségek *mindig* lehetőségek álarcában jelentkeznek, hogy e lehetőségeket – nem ismereteinktől függetlenül, s korántsem mindig azok ellenére – az emberi gyakorlat valósítja meg. Az előrelátás – ilyen értelemben – nemcsak, hogy nem akadálya, de egyenesen előfeltétele a történelmi alkotásnak.

A jövő a múltból ugyanakkor közvetlenül nem kikövetkeztethető. Tendenciákat ismerünk, amelyek kirajzolják az emberi cselekvés kereteit. A jövő *nem* egyszerűen a múlt „jelmezcseréje": a cselekvő ember társadalmi és individuális létében színezi, variálja, módosítja a történelmileg adott feltételeket. Mindennek következtében a fejlődés különböző hatások, törekvések *eredője,* s nem számsor, amelyben az egyes számok mechanikusan követik egymást. A tehetségek, indulatok, érzelmek, partikuláris érdekek valóságos történelmi szerepe, impulzív vagy torzító hatása vitathatatlan. Ám Sartrenál – legalábbis a Gramsci Intézet vitaülésén elmondott hozzászólásában – a lehetőségek játékának varázslatában mintegy elillannak, semmivé válnak a szükségszerűségek, melyek létét más írásaiban s önmagának ellentmondva, előadása zárótételében maga sem tagadja.

Az erkölcsi norma nemcsak az individuum síkján mutat túl a jelenen: a normativitás természetéből következően magában foglalja a *„legyen"* mozzanatát. Ezért nem redukálható a norma a már létező valóságra. Ám amit Sartre pejoratív értelemben említ: hogy a norma egy körmozgás elemévé válik, amely mozgás „a léttől a léthez" halad, ugyancsak az erkölcsi norma lényegével függ össze. Sartre azáltal, hogy teljesen individualizálja a normateremtés aktusát, a normát a történelem és a megismerés egymást kölcsönösen feltételező folyamatától is elhatárolja, holott csak e folyamatok magyarázzák a norma keletkezését és tartalmát. S a norma nemcsak a „létből keletkezik", de társadalmi funkciójából eredően a „léthez is halad". Az erkölcs legfőbb sajátossága gyakorlati

jellege: ami erkölcsös, annak *valóságosnak* kell lennie, mert amint Hegel szellemesen írja: „a cél valósága a cselekvés célja." A kötelességnek tett nélkül nincs jelentősége. A társadalmi realitások képezik ily módon a normamegvalósítás valóságos terepét. Csak azok a normák társadalmilag relevánsak, amelyek *megvalósíthatók*. A formális kényszerrel általában nem rendelkező erkölcsi szabályok *normatív* ereje a ténylegesen megvalósuló emberi magatartásokon keresztül nyilvánul meg. Vannak természetesen kivételek: az öngyilkosság minden feltétel annullálását vonja maga után. Ez azonban Sartre szerint is határeset. Más kérdés – amelyre azonban csak a konkrét szociológiai elemzés adhat választ –, mely tényezők magyarázzák a normák tömeges vagy részleges áthágását, devalválódását vagy teljes elértéktelenedését. S megint csak más összefüggést érint az „erkölcsi rossz" történelmi szerepe: a konformitássá merevült erkölcsi status quo tagadása, új társadalmi érdekek, még kialakulatlan vagy kialakulóban levő erkölcsi értékek nevében.

Sartre szerint mindazok, akik elismerik a társadalmat mint predeterminálló, személyiségképző tényezőt, a normát egy „csel" eszközévé teszik: az ember az előzetes és külső létet úgy kapja, mint egy belső szubjektum révén megvalósítandó létet, holott a norma ily módon csak szüntelenül megvalósíttatja vele múltbeli létét. Az embert miközben megtéveszti annak a lehetősége, hogy önmaga terméke, kérlelhetetlenül saját termékének – objektiválódott intézményrendszerek – termékévé lesz.

Az ember önmagát önmaga produktumain keresztül határozza meg. Az ember sajátja – s itt újra csak visszakanyarodunk a kardinális történetfilozófiai kérdésekhez –, hogy nembeli és egyedi fejlődését tárgyak, intézmények, szavak közvetítik. Minden individualitás e viszonylatok hordozója: „az ember nem egyéniségre korlátozott egyén", organikusan ötvözi magába a szocialitást. Kosik, Sartre idézett tézisével vitatkozva, joggal hangsúlyozta: már két személy érintkezése is

rendszer. Pontosabban szólva: különböző rendszerek különböző típusú emberi viszonylatokat hoznak létre, amelyek elemi formájukban fejeződnek ki, és leírhatók két tipizált emberi egyén érintkezésével. „A fatalista Jacques és mestere, az úr is szolga Hegelnél, a hiú dáma és a rossz kereskedő Mandeville-nél emberi kapcsolatok történelmi modelljeit képviselik, amelyekben az ember és ember viszonya a szereplőknek a társadalmi rendszer egészében elfoglalt helyéből következik."[23] E vis onyokat jellemezve, Karel Kosik joggal hangsúlyoz a: mivel a társadalmi rendszert – akár totáli an mint társadalmi-gazdasági alakulatot, vagy akár „részlegesen" az egyes szférákat: a gazdaságot, a közéletet – az egyének *társadalmi cselekvése* hozza és tartja mozgásban, mivel másrészt e rend zer *határozza meg* a jellemet, az egyének kiterjedését és lehetőségeit, bonyolult képződmény jön létre, amelynek alapján úgy tűnik egyrészt, hogy a rendszer az egyénektől teljesen függetlenül működik; másrészt pedig olyan látszat keletkezik, mintha *egyetlen* egyén cselekvésének és konkrét magatartásának *sem* volna köze a rendszer létezéséhez és fejlődéséhez. Az egyéniség, az emberi szabadság és az erkölcs problémája mindig az ember és a rendszer viszonyaként manifesztálódik. Az ember társadalomstruktúrákhoz kötött – Marx szellemes parafrázisával szólva „még magányos is csak társadalomban lehet". Ám az ember mint aktív lény, mint az őt meghatározó társadalmi viszonyok megjelenítője ugyanakkor több is a rendszernél, s mint személyiség semmilyen struktúrából deduktíve le nem vezethető.

A materialista történetfilozófia nem cselként utal a kötelezettségre, a választásra, a felelősségre. Történetfilozófiai felfogásának leglényegéből következik – erre maga Sartre is utal, igaz, bizonyos fokig függetlenítve e tételt hozzászólásának más lényeges megállapításaitól –, hogy az ember egyszerre *meghatározott* és *meghatározó*, hogy egyidejűleg *alanya* és *tárgya* a történelmi folyamatnak. E paradoxon tudatában beszél a szubjektum – osztályok, pártok, egyének – a minden-

kori *cselekvő* felelősségéről. A materialista bírálat összehasonlítja azt, amit az ember – akkor is, ha erkölcsi alvajáró vagy értékvak – mint valamilyen rendszerben élő egyén *megtehet*, amit meg *kell tennie* és amit *valóban megtesz*.

Sartre rendkívül problémagazdag és valóban vitára serkentő előadásának kiemelkedő részlete: az erkölcs és az osztályharc összefüggéseinek elemzése. Sartre itt túllép az önmaga teremtette korlátokon; gondolatmenetében a történelmiség és a dialektika válik uralkodóvá. Nem lehet számunkra közömbös, hogy az Olasz Kommunista Párt vitafórumán korunk egyik vitathatatlanul legrangosabb gondolkodójának szájából hangzottak el a következő szavak: „Amikor Marx azt írja, hogy a proletariátus magában hordja a burzsoáosztály halálát, azt akarja mondani, hogy a proletariátus a tiszta jövő, túl a rendszeren, a lét ismétlődő jövőjének és a rendszer által rákényszerített sorsnak gyakorlati tagadása révén. Ugyanakkor meg kell érteni, hogy 1. ez a jövő a tőkés társadalom romjain túl egy eljövendő rendszer vázlata is: az, ami a tőkés rendszer elpusztításából fog megszületni, s amiért érdemes a kapitalizmust elpusztítani; 2. hogy az eljövendő rendszernek semmiféle elvont és szkematikus meghatározását nem ragadhatjuk meg másként, mint a *jelenlegi rendszer eleven, konkrét, gyakorlati tagadása útján* . . ."[24]

*

Vannak kérdések, amelyek úgy vannak jelen egy tanácskozáson, hogy nem beszélünk róluk. A közel öt napig tartó római konferencián talán mindössze kétszer – s akkor is csak hozzászólásokban – esett szó a személyi kultusz praxisáról, fejlődésünk töréseiről, ellentmondásainkról. Azonban a vita egész menetét áttekintve, mégis túlzás nélkül mondhatjuk: tulajdonképpen végig rólunk volt szó: a születő szocializmus valóságos fejlődési folyamatáról, eszményeink realitásáról. S e ténnyel számolnunk kell. Eredményeink, botlásaink elméleti vitaanyaggá válnak, a jelenkori etikai gondolat fejlő-

dése szempontjából lényeges elméleti csatározások valósághátterét képezik.

Rendkívül plasztikusan jelentkezett ez a tény Sartre hozzászólásaiban. Már utaltunk arra, hogy Sartre a nyugati baloldali értelmiség azon típusát képviseli – meggyőződésünk szerint a legmarkánsabban, a legtehetségesebben –, aki önmagában leszámolt a kapitalizmussal, felismerte a marxizmus jelentőségét, de akit ugyanakkor bizonyos társadalmi konfliktusok, filozófiai és etikai meggondolások visszatartanak attól, hogy *maradéktalanul* vállalja korunk szocializmusának realitásait. Sartre fenntartásai a római vitán az *erkölcs és a szocializmus* problematikája körül „csoportosultak".

Sartre e kérdésben mindenekelőtt Garaudyval vitatkozott. Véleménye szerint Garaudy referátumában – Garaudy *Erkölcs és társadalom* címen tartott előadást – azonosította a szocializmus és az erkölcs fogalmát, s ezek korántsem szinonim fogalmak. A szocializmus nem erkölcsi kategória, a szocializmust a termelési viszonyok oldaláról kell megközelítenünk. Ebben az összefüggésben a szocializmus morálisan is magasabb rendű: megszünteti embernek ember által való kizsákmányolását. Mindez azonban csak az új erkölcs *lehetőségét* teremti meg: ez az erkölcs az egyén döntéseiben, *tragikus konfliktusoktól* terhelt választásaiban realizálódik. Az egyén a lehetőségek: a „meg nem határozott" lehetőségek szférájában válik alkotóvá; a társadalmi átalakulás önmagában ezt az aktust nem helyettesítheti.

Sartre-nak abban kétségtelenül igaza van, hogy a szocialista termelési viszonyok a szocialista társadalom új, magasabb erkölcsének csak a lehetőségét teremtik meg, s hogy e lehetőség a gyakorlatban realizálódik. A gyakorlat azonban nem korlátozódik a szubjektum döntéseire, s a szubjektum nemcsak a meghatározatlan lehetőségek szférájában valósítja meg „önmagát". A szocialista társadalom erkölcse bonyolult, több síkon „zajló", mozgása eredményeként realizálódik, amelynek ez esetben is Sartre csak egyik oldalát villantja

fel. A szocialista termelési és társadalmi viszonyok – tehát a reális társadalmi viszonyok a maguk totalitásában – *szükségszerűen* meghatározott ideálokban, erkölcsi alapelvekben tükröződnek vissza, új, normaként funkcionáló szokásrendszereket alakítanak ki. Így jön létre a szocialista társadalom új *erkölcsössége:* az a rendkívül összetett *követelményrendszer,* amely az emberi együttélés erkölcsi szabályozására hivatott. A folyamat ezen összetevőjével Sartre nem foglalkozott, s ez óhatatlanul egyoldalúvá tette kérdésfeltevését. Az így megvalósuló mozgás másik bonyolult oldala az *individuum erkölcsi tudatának átalakulása,* az egyén erkölcsi meggyőződésének, érzelmeinek tettekben való realizálódása. Sartre fentebb vázolt elméleti kiindulópontjának megfelelően erről az oldalról közelíti meg a kérdést. Kétségtelen: az egyén oldaláról nézve a szocialista erkölcs lehetőség, amelyet nap mint nap *döntéseivel, cselekedeteivel* valósít meg. A szubjektum azonban, aki az erkölcs ezen realizálódási folyamatát közvetíti, nem „tiszta szubjektum". Önmaga is hordozója társadalmi hatásoknak: neveltetése, élettapasztalata, korábbi cselekedetei folytán nemcsak a szocialista erkölcs „lehetősége", de „realitása" is. A különböző síkok között kölcsönhatás van: a szocialista erkölcs követelményrendszerében társadalmi általánosítást kapnak az individuum cselekedetei, az individuum pedig cselekedeteiben és értékítéleteiben realizálja a társadalmilag „köztudottá" és „köztudattá" vált követelményrendszert. Az actus purus, „a tiszta cselekedet" metafizikai fikció.

Az objektív és szubjektív oldal egysége ugyanakkor nem abszolút: a társadalmi és egyéni érdek, a különböző értékű társadalmi elkötelezettségek konfliktuslehetőségeket rejtenek magukban. E konfliktusok az átmeneti korszak bizonyos fejlődési szakaszain igen tragikus színezetet ölthetnek.

Sartre azonban az emberi választás „tragikus beárnyékoltságát" másképpen értelmezi: a lehetséges konfliktusokból a „hatalom" és az erkölcs tragikus ellentmondásosságára kö-

vetkeztet. Gondolatmenete vitathatatlanul összefügg az egzisztencialista ontológia pesszimisztikus „alapállásával". Ez az összefüggés azonban álláspontját önmagában még nem magyarázza, és nem is cáfolja; szembe kell néznünk Sartre szociológiai érvanyagával. Ez annál is inkább indokolt, mert az utóbbi évek vitái, egyes szépirodalmi alkotások, drámák a kérdést hazánkban is előtérbe állították.

Sartre a szocialista forradalmat történelmi szükségszerűségnek tekinti, s azt is természetesnek ítéli, hogy a forradalom az új rend konszolidálása érdekében korlátozza a szabadságot. A probléma számára ott kezdődik, hogy a forradalom intézmények rendszerét alakítja ki, szervezetek széles hálózatát hozza létre, amelyek Sartre megítélése szerint a dolgok uralmához vezetnek. E folyamat végső eredménye: az ember az új rendszerben – amely az elidegenedés tagadásaként jött létre – elidegenedik saját gyakorlatától. Ez a tény teszi számára a szocializmus körülményei között is *tragikus* színezetűvé a választás aktusát, ezért jellemzi az erkölcs „tiszta" formájaként a tagadást. Talán nem véletlen, hogy hozzászólásaiban pozitív példaként visszatérően az algériai szabadságharcosok magatartására hivatkozott. Ha nem is direkt formában, de érvelésében visszacsengtek az ortodox egzisztencializmus tételei: csak a lázadásban, a tagadásban, a mártíromságban őrződik meg a szabadság; csak a lázadás tiszta.

S Sartre itt kétségtelenül ellentmondásba került önmagával. Ám ez az ellentmondás nem egyszerűen logikai következetlenség: századunk tragikus buktatói, saját gyötrelmes ellentmondásaink tükröződnek Sartre önmagával való viaskodásában. Mert Sartre egyrészt igenli és elkerülhetetlennek tartja a forradalmat s a forradalom győzelmeként kialakuló új rendszert, másrészt megtorpan a rendszer ellentmondásai láttán. Vállalja is az „állítást", mégis a „tagadás" feltétlen tisztaságát hangsúlyozza átérezve e magatartás történelmi korlátoltságát.

Amíg Sartre az egzisztencializmus rendszerén belül maradt, filozófiai állásfoglalása ellentmondásmentesebb volt. Sartre mai álláspontja mégis értékesebb, mint az ortodox egzisztencializmus logikai következetessége. Az „inkognitóban élő" szubjektum számára ugyanis nem jelent „fájdalmas" kötelezettséget, hogy a hatalomhoz való viszonyát meghatározza. Sartre azonban felismerte, hogy az „inkognitó" illúzió; hogy az embernek nincs joga *csak* önmagát „elismerni".

Először regényalakjai jelzik a társadalmi cselekvés elől önmagába menekülő élet súlytalanságát, jelentéktelenségét. *A legyek* című dráma hőse, Orestes így panaszkodik: „azoknak a szálaknak szabadságát hagytad nekem, amelyeket a szél tép le a pókhálóról... nem vagyok súlyosabb a szálnál, és a levegőben élek." Mathieu-t pedig – akit a tudatos egzisztencialistaként jellemez a *Szabadság útjai*-ban – így vallatja: „Felháborodom a kapitalizmus ellen, de nem szeretném, ha véget vetnének neki, mert akkor nem volna min felháborodnom. Jól érzem magam, magányosan, és mindent tagadva kedvet lelek arra, hogy nemet mondjak, mindig csak nemet, és *megijednék*, ha komolyan nekilátnának egy emberibb élet megteremtésének, mert akkor igent kellene mondanom, és úgy kellene tennem, mint a többi ember..." Másutt pedig: „ugyanebben a pillanatban vannak emberek, akik puskalövésnyi távolságban öldösik egymást Madrid külvárosaiban, osztrák zsidók, akik a gyűjtőtáborokban a végüket járják, kínai holttestek a romok alatt..." Az irodalom feladatairól szólva pedig így jellemzi a francia egzisztencializmust: „Osztályszökevény burzsoák, de polgári erkölcsökkel, akiket kommunista függöny választ el a proletariátustól... a levegőben lógunk, jóakaratunk senkinek sem használ, még nekünk magunknak sem..."[25] A francia és az európai történelem eseményei, a második világháború után kialakult világhelyzet egyre nyilvánvalóbbá teszik számára e filozófia s a filozófiából fakadó magatartás korlátait. Ezért lép túl tegnapi önmagán, s csatlakozik a békemozgalomhoz, ezért támogatja az

algériai szabadságharcosokat, ezért szolidáris a kubai forradalommal.

Az „erkölcsi tisztaság" jegyében vállalt belső emigráció valóban zsákutca, s Sartre életútja tanulságos lehet azok számára, akik szerint – Weöres Sándor szavait idézzük – a kommunisztikus ember jellemzője, hogy „ráeszmél a birtoklás, rang, erőszak kényelmetlenségére, külső érvényesülés helyett testi-lelki önmagát emeli egyre értékesebbé". Mert a tökéletességben tetszelgő moralista élete olyan – Hegel kifejezésével élve –, mint az „alaktalan pára". Nemcsak azért, mert „aki igazságtalan világban él, hiába reménykedik, nincs mód rá, hogy megtisztuljon az igazságtalanságtól", hanem mindenekelőtt azért, mert az erkölcs mindig viszonyulást fejez ki, s nem erkölcs, csak az erkölcs „velőtlen lényege", ha nem objektiválódik tettekben, cselekedetekben. Az erkölcs csak akkor „tökéletesedhet", ha „nemesebbé" válnak az emberi kapcsolatok, vagyis az erkölcsi tökéletesedés beletorkollik a közéleti tevékenységbe: a politikába. Aki az emberi kapcsolatoknak ezt a megmásíthatatlan logikáját nem vállalja, önáltató, s nem jut túl az erkölcsi széplelkek lapos igazságain, a „jótékonysági hölgyek" színvonalán.

A huszadik kongresszust követő években Sartre még határozottabban túllépi az „erkölcsi inkognitó" határait. Álláspontja mégis felemás: nem vonja le a premisszákból következő végső konzekvenciát. S a tény, amely ebben megakadályozza, kétségtelenül a hatalom pesszimisztikus megítélése, a kialakult – a megoldott és még megoldatlan – konfliktusok ontologizálása.

Valóban a „hatalom" és az erkölcs ellentmondása feloldhatatlan? Valóban a szocializmus által kialakított intézmények a dolgok uralmához vezetnek, s törvényszerűen idegenítik el az embert saját gyakorlatától?

Mindenekelőtt el kell világosan határolnunk két kérdést: a szocialista társadalom személyi kultuszként jellemzett torzulását és magát a szocialista rendszert. Mindazok a meg-

állapítások, amelyek a „hatalommal" kapcsolatban Sartre-nál megfogalmazódtak, részben vagy teljesen vonatkoztathatók a személyi kultusz gyakorlatára. S itt nemcsak törvénysértésekre, tehát a „hatalom" legnyilvánvalóbb torzulásaira gondolunk, de arra is, hogy a személyi kultusz elsorvasztotta a tömegek széles körű öntevékenységét, fetisizálta a hatalom különböző szerveit, amelyeket a forradalomban maguk a tömegek hoztak létre, s amelyeknek dinamikus tevékenysége – hogy a klasszikus példánál maradjunk – Lenin életében sértetlen volt. Mert a „hatalom" a hatalmat gyakorló tömegek számára Lenin életében nem valami „idegenség" volt, hanem saját fegyverük érdekeik védelmére, a munka újjászervezésére. Vagy hivatkozhatunk a kubai példára: már konszolidálódó szocialista forradalom is megőrizte a tömegek öntevékenységét: a „hatalom" saját hatalmuk, az intézmények nem idegenítik el őket saját tevékenységüktől. A személyi kultusznak ezzel szemben kétségtelenül jellemzője a közéleti mechanizmus „lemerevítése", ami láncreakciószerűen egész jelenségcsoportokat von maga után: bürokratizálódást, kontraszelekciót, *egy* hangú közvéleményt.

A kérdés mármost az: a deformálódás tünetei a rendszer belső fejlődésének szükségszerű következményei – vagy olyan torzulások, amelyek éppen a szocialista rendszer és államiság *lényegének* mondanak ellent? A történelemben természetesen semmi nem jön létre ok nélkül, s az is nyilvánvaló, hogy szubjektív okok történelmi képződményeket önmagukban nem magyaráznak. Az első szocialista forradalom egy viszonylag elmaradott, súlyos középkori maradványokkal terhelt országban győzedelmeskedett. A polgárháború még a meglevő termelési kapacitást is szinte teljesen szétzilálta; a forradalmat ugyanakkor ellenséges gyűrű övezte. A forradalom célja: az osztálynélküli társadalom, tehát a javak bősége, amely biztosítja, hogy mindenki magas színvonalon elégítse ki szükségleteit; a társadalmi munkamegosztás gyökeres átalakítása s a *társadalmi önigazgatás*, amely tulajdonképpen

a mai értelemben vett államnak, mint elnyomó szervezetnek a megszűnését is magával hozza. De milyen út vezet e célhoz? A centralizálás, a hatalom átmeneti jellegű összpontosítása egy határozott és cselekvőképes apparátus kezében az adott történelmi viszonyok között elkerülhetetlen szükségletként jelentkezett. Ez volt az az *objektív talaj*, amely történelmileg *lehetővé* tette a személyi kultusz kialakulását. Lehetővé, de nem *szükségszerűvé*. Hadd hivatkozzunk újra Lenin példájára. Lenin kezében is jelentős hatalom összpontosult, de Lenin még a hadikommunizmus éveiben is szüntelenül gondoskodott arról, hogy a centralizáció kifejlesze, s ne elsorvassza a tömegek alkotó energiáját. Határozottan fellépett minden liberalizmus ellen, de *egyidejűleg* fellépett az önkény minden megnyilvánulásával szemben. Intézményesen gondoskodott arról, hogy a különböző dolgozó rétegek érdekei, igényei, hangulatai a vezetés szintjén megfogalmazódjanak s válaszra találjanak. A vezető magot ezért nem „egynemű", s vele minden részletkérdé ben is egyetértő káderek csoportjából alakította ki: vállalta a vitát, alávetette magát a központi bizottság és a kongresszus ellenőrzésének.

Lenin látta, hogy a bürokrácia legfőbb jellemzője, hogy „önmagát az állam végső céljának tekinti", s a maga formális céljait teszi az „állam tartalmává". Ezért szüntelenül hangsúlyozta az új szocialista állam távlatait, „félállam" jellegét, s mesemenően, a legnagyobb gonddal támogatott minden olyan kezdeményezést, ami a „közélet" és „magánélet" kettősségének megszüntetése, a társadalmi önigazgatás irányába mutatott. Ugyanakkor az ütőképes központi apparátus kiépítésével párhuzamosan gondoskodott a jelentős jogokkal rendelkező népi ellenőrzés megszervezéséről. Különösen jelentősnek tartotta a pártdemokrácia fejlesztését, a közvélemény tájékoztatását: a legszélesebb munkás- és parasztrétegekkel tanácskozta meg az állam gondjait. A sajtót egyidejűleg tekintette a párt és a dolgozó osztály szócsövének; jól tudta, milyen veszélyeket rejt magában, ha „a kormányzat a sajtóban

csak *saját hangját* hallja" különösen akkor, ha minden ellenőrzés nélkül „azzal áltatja magát, hogy a nép hangját hallja, és ugyanúgy a *néptől* is megkívánja, hogy ezzel áltassa magát". Ezért szorgalmazta visszatérően a munkás- és paraszttudósítók hálózatának megszervezését.

Az adott összefüggésekben különösen érdekesek Lenin utolsó beszédei és cikkei, amelyekben minden korábbi beszédénél határozottabban jelzi a bürokráciából és a kommunista gőgből fakadó veszélyeket.

Szeretnénk aláhúzni: mindezek a megnyilatkozások s következetesen *megvalósított* intézkedések nem egyszerűen Lenin emberi habitusából következnek, hanem azon a világos felismerésen alapulnak, hogy a proletárdiktatúra nem öncél, hanem eszköz, amelynek történelmi missziója a közélet és a magánélet évezredes kettősségének megszüntetése, a társadalmi önigazgatás új mechanizmusainak kialakítása, a társadalomtól elidegenedett hatalmak defetisizációja és felszámolása.

A személyi kultusz már a múlté, de „lerakódásai" jelen vannak még valóságunkban, az emberek idegeiben. Bonyolítják a helyzetet a nemzetközi munkásmozgalmon belüli viták, meghatározott tendenciák, amelyek egyes országokban időlegesen regenerálhatják a személyi kultusz bizonyos elemeit, vagy akadályozhatják azok felszámolását. A szocialista világrendszer fő fejlődési tendenciáit tekintve azonban kétségtelenül megállapítható: a szocializmus lényegéből következő pozitív tartalmak realizálásának feltételei adottak.

A realizálás persze hosszú folyamat eredménye: feladataink, mint azt fontos pártdokumentumok is jelzik, igen összetettek. Ki kell kísérleteznünk a közösségi tulajdon és az egyéni kezdeményezés találkozásának legeredményesebb formáit; hatékonyabban kell összekapcsolnunk az egyszemélyi felelősségen alapuló vezetést az üzemi és termelőszövetkezeti demokráciával; a tanácsokat és a népi ellenőrzést a demokratizmus hatékony iskoláivá kell kifejlesztenünk; meg kell teremtenünk a hatalmával visszaélő vezető visszahívásának ga-

ranciáit – de jure és de facto egyaránt; szenvedélyesen harcolnunk kell a szervilizmussal, a helyezkedőkkel, nem feledve a fiatal Marx szenvedélyes szavait: „az olyan ország, amely a régi Athénhez hasonlóan a talpnyalókat, az élősdieket, a hízelgőket... *a nép bolondjának* tekinti, a függetlenség és az önállóság országa. Az olyan nép, amely ... *az udvari bolondnak* tartja fenn azt a jogot, hogy az igazat gondolja és ki is mondja, csak a függőség és önállótlanság népe lehet."[26] Tovább kell mélyítenünk a kultúrforradalmat: előítéletek bonyolult szövevényeit kell felszámolnunk, évezredes beidegződéseket kell átalakítanunk.

Bármilyen prózainak tűnnek is e feladatok, a Sartre által megfogalmazott dilemma kulcsa mégis e prózai feladatok megoldásában rejlik: a szocialista hatalom népi jellege e tevékenység során realizálódik, csak ezen az úton tudjuk leküzdeni az elidegenedés minden formáját és maradványát. De e folyamatot kiteljesíteni puszta sartre-i meditációval – nem lehet. A történelem nem vár; korunk konfliktusai csak a *cselekvésben,* a szocialista építés folyamatában oldódhatnak meg.

Az októberi forradalom óta a szocializmus számos megpróbáltatáson ment keresztül; a történelem országútjai valóban nem bizonyultak simának és egyenesnek. De még október ellenfelei sem tagadhatják: a huszadik század nagy „jégzajlását" ez a forradalom indította el: Október nélkül nincs szocialista világrendszer, nem bontakozhatott volna ki példátlan méretekben a gyarmati népek felszabadító mozgalma, a tőkés országok munkáltatói nem kényszerülnek jelentős engedményekre, nem jöhetett volna létre az ún. harmadik erő, a világbékének nem lennének jelentős garanciái. Nemcsak az emberek, az új társadalmak, a szocializmus is kínok és vajúdások között születik. Fél évszázad története mégis félreérthetetlenül tanúskodik: a történelem azokat igazolja, akik mertek cselekedni.

*

Karel Kosik a referátumát azzal a banálisnak tűnő megállapítással kezdte, hogy a marxizmus lényegét tekintve: materialista, dialektikus, kritikai. A szocialista társadalom jelenségeinek elemzése során – folytatta Kosik – azonban nem vagyunk mindig elég következetesen materialisták, a dialektika is megmerevedik sokszor kezünkben, s hiányzik műveinkből az a szenvedélyektől átfűtött forradalmi hang, amely annyira jellemezte a klasszikusok írásait.

Gondolom, Kosik megállapításában nagyon sok az igazság. Pedig a római konferencián újra meggyőződhettünk arról, mennyire igényli a nyugati baloldali – különösen a marxista – értelmiség a szocialista valóság tudományos, következetesen marxista analízisét. A nyelvi nehézségek ellenére számon tartják publikációinkat, észlelik megtorpanásainkat. Számoljunk azzal a ténnyel, hogy a „langyos", „felszínes" írások, a tényeket egyoldalúan csoportosító apologetikus eszmefuttatások, a féligazságok és hamisítások ugyanolyan kárt okoznak nyugati barátainknak, mint a sikerhajhászó, „lármás" ellenzékiség, a tényeket más oldalról egyoldalúan elemző revizionista vagy ellenséges írások.

De nemcsak nyugati barátainkról van szó. A szocializmus építése forradalmi folyamat: mozgásban, változásban van az egész társadalmunk. Megkövesedett, örökneknek vélt emberi kapcsolatok alakulnak át, új kapcsolatok, viszonylatok jönnek létre a társadalom minden szférájában. A filozófia csak akkor képes a maga teljes mélységében ezt a folyamatot tükrözni, ha valóban lehatol a dolgok gyökeréig, ha lényegi elemzésére törekszik. Ennek feltételei természetesen igen-igen összetettek: a Kosik által jelzett probléma átfogó elemzést kíván, amelynek érintenie kell a filozófia és a politika viszonyát, a szociológia problematikáját. Összefügg a kérdés a marxista bizonyításelmélet gondjaival s egyes megoldandó metodológiai kérdésekkel. Mindezek kifejtése természetesen nem lehet e cikk feladata. A római konferencia egyik tanulságaként csak jelezni kívántuk a problémát.

A kapitalizmust az ideológiai életnek egy meghatározott mechanizmusa jellemzi. Marx ezt a mechanizmust a következőképpen ábrázolta: „az osztályon belül az egyik rész az illető osztály gondolkodóiként lép fel (az osztály aktív, konceptív ideológusaiként, akik az osztály önmagáról táplált illúziójának kialakítását teszik fő megélhetési águkká), míg a többiek ezekhez a gondolatokhoz inkább passzív és receptív módon viszonyulnak."[27] A marxizmus ezen tudatos „illúziótermeléssel" szembeni harcban született: ellentéte ezen ideológiával lényegéből fakad. A hatalomra került munkásosztály feladatait csak akkor oldhatja meg, ha az ideológiai élet gyökeresen új mechanizmusát alakítja ki. A személyi kultusz e területen is szakított a marxizmus szellemével: tudatosan épített meghatározott illúziókra. A szocializmus azonban nem épülhet illúziórendszerekre, nem nélkülözheti a forradalmi ideológiát: a materialista, a dialektikus gondolatot.

(1966)

LÉTEZNI VAGY GONDOLKODNI. – KIERKEGAARD

Rozsnyai Ervin értekezéséről

Sören Kierkegaard a polgári filozófia történetének kétségtelenül kulcsfigurája. Írásai, amelyek, úgy tűnt, nyomtalanul süllyedtek el, századunk első évtizedeiben kútforrássá váltak. Nemcsak Jaspers és Heidegger, nemcsak az ateista egzisztencialisták tekintik ősüknek, a protestáns teológia új kísérleteinek is ő az ihletője.

Hazai marxista irodalmunkban Kierkegaard kritikája nem előzmények nélküli. Hadd utaljak Lukács György és Szigeti József tanulmányára, Makai Mária, Heller Ágnes, Tordai Zádor írásaira.[1] Rozsnyai érdeme: építve ezekre az eredményekre, újat tudott nyújtani: kritikai szempontjai új oldalakról bizonyítják a kierkegaardi filozófia anakronizmusát, feloldhatatlan antinómiáit.

Rozsnyai – a szó katedrafilozófiai értelmében – nem szakdolgozatot írt. Nem érdeklik a filológiai részletek, a közvetlen előzmények, a kapcsolódások. Kierkegaard gondolkodói portréját rajzolja meg, s csak azok a vonások foglalkoztatják, amelyek Kierkegaardot a modern szubjektív idealizmus, a szabadságmítosz, a magány és kétségbeesés életérzésének legmarkánsabb képviselőjévé teszik. Gondolkodói kvalitásait bizonyítja, hogy a filozófiai esszé eszköztárát felhasználva, szinte egy lendülettel vázolja fel Kierkegaard gondolkodói portréját.

Rozsnyai kerüli a filozófiatörténeti írásokban oly divatos kompilációkat. Tanulmánya konceptuális egész. Minden során érződik: szerzőjének a polgári filozófia meghatározó vonulatairól kialakult véleménye van, hogy a részelemzései egy

kiérlelt filozófiatörténeti koncepció konkretizációi. E koncepciót – például azt, ahogy Rozsnyai Descartes-ot értelmezi, s ahogy Descartes-ból, a cartesiánus filozófia ellentmondásaiból a polgári filozófia későbbi elágazásait levezeti – vitathatjuk, az azonban kétségtelen, hogy érvelésének logikai íve töretlen, saját álláspontját a részletkérdésekben is következetesen érvényesíti.

Koncepciójának gondolati magja, az értekezés egész gondolatmenetét meghatározó tétele: a polgári filozófia fejlődése szükségszerűen torkollik a szubjektivizmusba; a retrográd korszak adekvát filozófiája a szubjektív idealizmus. E tény magyarázza a gondolati rendszerek, a ráció, a logika feladását, a történelemellenességet, a relativizmus térhódítását. Kierkegaard azért vált a huszadik század polgári filozófia apostolává, mert filozófiáját e tendenciák jellemzik, pontosabban, mert Kierkegaard fogalmazta meg s tudatosította először e tendenciákat.

Rozsnyai tételét a transzcendens immanencia fogalmával és e fogalom huszadik századi térhódításával bizonyítja. Mi a transzcendens immanencia? Az újfajta transzcendencia abban tér el a hagyományostól, hogy a természeti és természetfeletti világ kettősségét egy *evilági kettősséggel* váltja fel, *magát a földi világot hasítja ketté,* ideológiailag jelenítve meg a „belső" és a „külső" közötti helyrehozhatatlan törést. Az objektivitás a tárgyi valóságra vonatkozó érdekkel, a szubjektum állapotával, az egyén magatartásával azonosul. Ez annyit jelent, hogy a „külső" maga az Én, az ember eldologiasult társadalmi, tárgyi tevékenysége, amely „transzcendens", mert önállósul a cselekvő személytől, és a tárgyi létet kivonja ellenőrzése alól, de ugyanakkor „immanens" is, mert elválaszthatatlan ettől az abszolútummá duzzadó személytől, aki a lét egészét azzal teszi egyenlővé, amit átél. A világ *immanens transzcendencia.*

Az immanens transzcendencia nem egyszerűen egy evilági kettősséget állít Isten és a világ régi kettősségének helyére.

Többről van szó: a világot magába integráló tudat törik ketté. A szubjektív idealizmus klasszikus alakzatai – Hume szkepszisét is beleértve – mentesek voltak az ilyen tudathasadástól, s ha az ember és világ valódi egységét nem is, legalább tudatbeli látszategységüket megóvták. Kant az egyetlen, akinél hasonló természetű, a belső széthullás irányában ható erők lépnek fel, noha más előjellel, mint Kierkegaardnál. Kant a szubjektum jelenségvilágát rendező formákra és elrendezendő anyagra osztja: a formák összességét *transzcendentálisnak* kereszteli, hogy megkülönböztesse a *transzcendenstől,* az alanyon kívülitől, ily módon kiemelve egyrészt az egyénit meghaladó, általános interszubjektív jellegét, másrészt az emberi értelem racionális eszközökkel megvalósuló hatalmát a természet felett. Az anyagot, tudatunk empirikus tárgyát az objektív, bár megismerhetetlen külvilágból származtatja, annak bizonyságaként, hogy nem szakított meg minden kapcsolatot a materializmussal. Kantnál – logikailag megengedhetetlenül – a tárgyi lét maradványaiból szivárognak át a jelenségvilágba az idealizmussal össze nem békíthető elemek, majd ugyancsak a logika hozzájárulása nélkül hasonulnak az anyaghoz, beilleszkedve a tudat rendező formáiba. Kierkegaard két lényeges pontban módosítja ezt az elképzelést: a „magában való" eltörlésével megszünteti a tárgyiságot, s ugyancsak kiküszöböli a jelenségek ésszerű elrendezésének képességét. A tárgyi lét jellege alapvetően módosul, a transzcendencia immanenssé válik: belsővé, mert minden tárgyi vonatkozás objektív eredet nélküli jelenség, és ugyanakkor „külsővé" is – nem „transzcendentálissá", hanem „transzcendenssé" –, mert kívül esik az én hatáskörén, formáit nem a szubjektum tevékenysége szabja meg. Kant „csak" a gyakorlati élet érzéki–tárgyi terepétől zárkózott el, a szellem szubjektív mezején még otthonosan mozgott; Kierkegaard már a szubjektum belsejébe helyezi át a lét és tudat ellentétét, s a személyiség eszmei kettéhasításával rögzíti a polgári értelmiség

meghasonlását, az elidegenültségnek azt a fokát, ahol az ember már önmagától is elidegenül.

Az immanens transzcendencia az én életfogytiglani kényszerházassága a világgal. Nincs én világ nélkül, s nincs végsőkig elidegenült én „transzcendens" világ nélkül, de a transzcendencia nem külső valami, nem a szubjektumon kívüli lét.

Melyik az én és a „külső" közül az elsődleges, melyik a másik meghatározója? A szubjektum nem lehet az, hiszen úgy pillant a világra, mint egy halom törmelékre, régi szép birodalmán annyi jelképes hatalma sincs, mint az angol királynak a magáén. Még kevésbé illeti a primátum a külsőt: az ember tárgyi meghatározottságának gondolatából az elidegenült én nem fogad be többet, mint egy feltöretlen dió belseje az ég színéből. Sem a tárgyiságnak nincs ontológiai elsőbbsége a szubjektivitással szemben, sem megfordítva: a két tényező egymás *korrelátuma.*

Én és világ korrelációja – amely a tárgyi létet valójában az ember pszichés, bár nem okvetlenül tudatos tevékenységéhez köti – Rozsnyai szerint a „korszerűsített" szubjektív idealizmus lelke. Kierkegaard óta a polgári filozófia tengelye; magatartás és életfelfogás, amely az imperializmus korszakának legtipikusabb filozófiáin végighúzódva, Kierkegaardnál az abszurdum, Avenáriusnál az elvi koordináció, Husserlnél az intencionalitás, Heideggernél a világban való lét eszméjeként egzisztál.

Rozsnyai minden kierkegaardi fogalmat a transzcendens immanencia magyarázó elve segítségével értelmez. Az „autentikus lét" fogalmával kapcsolatban írja: Az autentikus lét valójában az elsajátítás folyamata – ezt az elemi igazságot Kierkegaard is ismeri. De az ő énjének azon kell munkálkodnia, hogy önmagát sajátítsa el mint abszolút kivételt. Az „autentikus" lét a szubjektum szüntelen alakulásának dialektikája, az ember társadalmi önteremtésének az elszigetelt én önteremtésévé hamisított folyamata. Hegel bosszút

áll Kierkegaardon, s filozófiájának magvát, az emberi önteremtés eszméjét – amelyet egyébként már ő is misztifikált –, sikerült legalább ebben a hatványozottan megnyomorított alakban rákényszerítenie üldözőjére.

Az önelsajátítás folyamatát az én szerkezete szabja meg. Milyen ez a szerkezet? Az immanens transzcendencia összebilincseli az embert a világgal, anélkül hogy a „külső" kívül kerülne a szubjektumon. A világ emberen *belüli* idegenség – maga az ember a „más", önmagának és tulajdon ellentétének vegyüléke, vagy Kierkegaardról szólva, test és lélek, véges és végtelen, időbeliség és örökkévalóság, szükségszerűség és lehetőség szintézise. Az önelsajátítás folyamata nem játszódhat le másutt, mint ebben az összetett közegben, a korrelációs természetű valóságban, a lehetséges és a szükségszerű közös terepén.

Rozsnyai a kierkegaardi kategóriákat elemezve rendkívül érzékletesen ragadja meg a dán filozófus „ihletett" gondolatait, s úgy bizonyítja a végső megoldás tarthatatlanságát, hogy egyidejűleg az is érthetővé váljon, miért lett Kierkegaard a „bensőülés" filozófiájának klasszikusává: nem tehetségét, gondolkodó eredetiségét, a megoldás tudományosságát, történelmi igazságát vitatja.

Az énben – idézi Rozsnyai Kierkegaardot – épp annyi a lehetséges, mint a szükségszerű; mind a kettő egyformán lényeges számára ahhoz, hogy keletkezhessen. Tegyük fel, hogy teljesen a szükségszerűnek adja át magát, a mérhetetlen időbelinek egy részletévé, az anyagi világ kiegészítőjévé lesz. Az ilyen én mindig passzív, ha óhajt valamit, akkor is dativusz marad – „jön hozzá" valami –, mozgása nem cselekvés, hanem történés. A determinista, a fatalista elveszti énjét, mert a világ, amelynek egyszerű alkatrésze, lehetőség nélkül csupa szükségszerűség és banalitás, csupa mássalhangzó, amelyet magánhangzók hiányában nem lehet kimondani.

S az ellenkező véglet: a szükségszerűséget eltaszító, csak a lehetségesben élő én? Ez az én nem passzív: akarja és maga

kívánja felépíteni önmagát, áthágva személyes adottságait, belső határait, hogy egy saját eszméi szerinti ént nyerjen. De ha az én belevész a lehetségesbe, elnyeli a szakadék. Időbeliség híján a legcsekélyebb lehetőség sem válhat valóra, megvalósulásának ideje annyira megrövidül, hogy a pillanatok porává morzsolódik... Az én, bár önmaga abszolút királyának tűnik, puszta árnykép, semmit sem kormányzó, királyság nélküli király, a feltevések mezején imbolygó, hipotetikus én, s nem lehet önmagává, mert nem veti magát alá a benne rejlő szükségszerűségnek, amit belső határainknak hívhatunk... Az ilyesfajta én nem az utcán szaladgál. A legnagyobbak között található, akik alkotásaikat démonisággal telítik, s a húsukba fúródó tüskét nincs szándékukban kihúzni. Nem a tökéletesedés vágya vagy az önbálványozás indítja őket arra, hogy önmagukat választják céljuknak, hanem a lét gyűlölete; gyötrelmeikkel tiltakoznak az élet ellen, hogy kompromittálják az Istent, s a lét elviselhetetlenségének bizonyságául féltve őrzik fájdalmukat, a vigasz rácáfolna lázadásuk érveire. Képzeljünk el egy sajtóhibát, amelynek tudata van, s megszökik a szerző elől, nem engedi magát kijavítani: nem! örök tanú leszek ellened, hogy hitvány szerző vagy.

S e valóban szuggesztív gondolat- és képsorhoz Rozsnyai hozzáteszi: a filozófia Franz Kafkája meghökkentő pontossággal, s minden más szerzőt megelőzve elemzi a polgári értelmiség belső életét, érzelmi és világnézeti válságát, az elidegenültség állapotának típusait. Rozsnyai érdeme, hogy nem e mélységeket és valóságtartalmakat mellőzve, hanem azokat meghaladva, egyoldalúságukat bizonyítva fejti ki kritikai álláspontját.

Az értekezés legfőbb erénye a konceptuális látásmód. Paradox módon gyengéi is ezen erényéből következnek. Rozsnyai olyannyira elméleti hipotézisének következetes érvényesítésére összpontosít, hogy közben nemcsak másodlagos, de

a kor és Kierkegaard megértése szempontjából lényeges összefüggéseket és tényeket is mellőz.

Így megalapozatlannak tűnik azon tétele, amely szerint a polgári filozófia fejlődési vonala egyre egyértelműbben a szubjektív idealizmusba torkollik, s hogy Kierkegaard centrális helyét a polgári filozófia történetében e tény magyarázza. „A polgári filozófia magja – írja –, rejtve vagy nyíltan mindig az egyén, a szubjektivitás volt: Marx elemzése Hegelről mutatta ezt ki, a filozófia történetének belső logikája pedig a szemléleti materialistákról. A *szubjektív idealizmus a polgári lét adekvát világnézete,* amely eleinte tendenciaként jelentkezik, majd egyre leplezetlenebbül tör felszínre." Nem kétséges, hogy századunkat valóban a szubjektív idealista tendenciák előretörése jellemzi, de e folyamat korántsem olyan egyértelmű, mint ahogy azt Rozsnyai felvázolja. Kierkegaard filozófiája – éppen mert a „bensőülés" bölcselete – etikacentrikus. Az etikában a szubjektivizmus eluralkodása valóban egyértelműbb, az etikai relativizmus századunkban uralkodó tendenciává vált. Nem ítélhetjük azonban meg a polgári filozófia valamennyi vonulatát az etika nézőpontjából. Megtévesztő, ha figyelmen kívül hagyunk, s a polgári gondolat organikus fejlődésétől teljesen függetlenítünk olyan jelentős, az objektivitás tényeivel számoló s azokat sajátosan értelmező filozófusokat, mint Nicolai Hartmann. Nem mellőzhetjük továbbá a neotomizmus megújulási kísérleteit s azt a politikai cselekvésünket is meghatározó tényt, hogy a modern polgári társadalmakban változatlanul a legszélesebbkörűen elterjedt, milliók közgondolkodását meghatározza a filozófiai kultúra, a katolicizmus. A válságtünetek, a bizonytalanság nem egyértelműen a szélsőséges szubjektivizmus felé ta zítják korunk polgárát. Felébreszthetik az örök értékek iránti nosztalgiát is. Nem véletlenül erősödik a Platón-kultusz, s idézik olyan jelentős fizikusok is, mint Heisenberg, a platóni ideatan eszméit. Rozsnyai, úgy tűnik, e tényeket teljesen másodlagosnak, s ezért elhagyhatónak tartja.

A filozófiatörténeti portré nem feltétlenül követel részletes korrajzot, s bizonyos esetekben talán felesleges az alkotói periódusok elhatárolt elemzése is. Az azonban – bármily dicséretes is Rozsnyai esszéírói nagyvonalúsága – feltétlenül problematikus, hogy teljesen mellőzi a konkrét társadalmi–történeti impulzusok elemzését, s szinte kizárólagosan tragikus szerelmével, Regina Olsen személyével magyarázza Kierkegaard filozófiai evolúcióját, „befelé fordulását". Nagyvonalúságát még az az önmagában szellemes gondolatmenet sem menti, mely szerint, „Kierkegaard szerelmének és filozóiájának társadalmi mondanivalója a társadalmon kívüliség, közösségi tartalma a magány, általánossága az általánossal való összemérhetetlensége", s hogy „paradox helyzet, ha a magánügy azért válik filozófiai közüggyé, mert annyira légmentesen zárkózik el az általánostól, hogy kitenyészti magában az elzárkózás legáltalánosabb sajátosságait". Kierkegaard valóban elfordul kora társadalmától, de elfordulását, művei és naplója tanúsága szerint, korántsem *csak* privát tragédiái magyarázzák. Az 1830-as forradalom nem maradt hatástalan Dánia fejlődésére: fellendül a vállalkozási kedv, erőteljes fejlődésnek indul a dán kapitalizmus. A kapitalizáció megbolygatja a feudális-vallásos életformát, a dán spitzbürgerek hagyományos életvitelét. Kierkegaard – aki önmagát nem kis öniróniával „kisvárosi zseninek" nevezte, s aki teljesen járatlan volt a közgazdaságtanban – ennek az ellentmondásos fejlődésnek csak az árnyjátékaira figyelt. A negyvenes évek elején eljut Németországba, a forradalmi erjedést személyes tapasztalatként éli át. Történelemellenessége, úgy tűnhet, „anyagtalan" életérzés, mely független a realitásoktól. Azonban éppen a történelmi sorsfordulókhoz való viszonya bizonyítja, hogy Kierkegaard nem úgy előzte meg korát, hogy kilépett belőle. Igaz, vallotta: Koromat közvetlenül visszatartani, ehhez nincs időm, és különben is azt gondolom, hogy úgy van ezzel az ember, mint valaki, aki kocsin utazik, s az előtte levő ülést ragadja meg, hogy a kocsit

feltartóztassa: közvetlenül viszonyba lép korával, és mégis fel akarja tartani. Nem az egyetlen lehetőség az, hogy magunk is kiszálljunk a kocsiból, s magunkat tartsuk vissza. Mégis 1848–49-ben nem tudta közömbösen nézni a kocsi száguldását: tudatosan a reakció oldalára áll. Most, 1849-ben – írja naplójában –, egészen világosan megmutatkozott, hogy ha a gondviselésnek további prófétákat és bírákat kell küldenie, úgy mindennek csak azért kell történnie, hogy a kormányzatnak segítsen, segítsen abban, hogy mégiscsak lehessen itt kormányozni.

Mindezek a mozzanatok nemcsak azért lényegesek, mert pontosabban helyezik el térben és időben Kierkegaard filozófiáját, vagy mert ily módon jobban érzékelhetők azok a párhuzamosságok, amelyek minden magányossága ellenére a kor más gondolkodóival rokonítják – gondoljunk Schopenhauer ahistorizmusára s a forradalmakhoz való viszonyára –, hanem mindenekelőtt azért, mert csak így követhető nyomon Kierkegaard gondolati evulúciója. Kierkegaardnál ugyanis nem mellőzhető az egyes fejlődési fázisok elhatárolt elemzése.

Rozsnyai gondolatmenete szempontjából különösen tanulságos lehetett volna egy ilyen vizsgálódás. Mert Kierkegaard „változásai" arról tanúskodnak, hogy a befelé fordulás, a társadalmi kapcsolatok ellényegtelenítése, a belső és külső elhatárolása nem tűr kompromisszumokat, hogy a szubjektivizmusnak is megvan a maga logikája, amely a gondolkodót – ha következetes és igényes önmagával szemben, s Kierkegaard kétségtelenül a gondolkodók e típusához sorolható – szükségszerűen vezeti el a szolipszizmushoz vagy a vallási misztikához. Kierkegaard útja az általános részleges vállalásától vezet annak teljes tagadásáig, a vallási misztikumig. Az álláspontváltozásai legkitapinthatóbban talán az etikai stádium jellemzésében figyelhetők meg.

Kierkegaard „etikai életstádium" felfogásáról a következőket írja Rozsnyai: „az etikus visszatér az életbe, kötelességét teljesíti, azt tűzi ki feladatául, hogy levesse egyéni jel-

legét, és általánossá legyen. »Télosza« az általános, mindenkire és minden pillanatban alkalmazható... Hogyan áldozza fel magát az egyén az általánosnak? Úgy, hogy bensőségéből kibontakozva, valami külsőben fejeződik ki, bekapcsolódik egy együttesbe, megvalósítja azokat az erényeket, amelyeket az állam és az egyház megkíván... Nem szabad persze azt hinnünk, mintha Kierkegaard az etikai létet igazi közösségi tevékenységnek, a közéleti erények gyakorlásának gondolná: az erkölcs általánosságát a privát tevékenység korlátai között tartja, a legszűkebb magánélet eseményeit tágítja ontológiai érvényességű esztétikai kategóriákká. Ahogy az esztétikai stádiumban az erotikum, az etikaiban a házasság kap döntő fontosságot mint »az érzéki és szellemi egysége«, »mint az egyéni életben realizált egyetemes emberi«."

Rozsnyai még utalásszerűen sem említi meg, hogy Kierkegaardnál az évek során módosul az etikai stádium gondolati tartalma. Azonban tény, hogy 1844 előtt – e korszak legkiemelkedőbb műve a *Vagy-Vagy* – Kierkegaard másképp értékeli az etikumot, mint 1844 után a *Tudománytalan utóiratban*, s hogy álláspontja 1848-at követően tovább módosul. Első korszakában semmiképpen sem állíthatjuk, hogy tagad minden általános elkötelezettséget, s az sem tekinthető bizonyítottnak, hogy az általánost a házasság intézményére, a családi kötelezettségekre redukálja. A *Vagy-Vagy*-ban még igen erőteljes a direkt hegeli hatás, s bár Kierkegaard szenvedélyesen bizonyítja, hogy célja a hegeli meditációk tagadása, vagyis a külső és a belső radikális elszakítása, bizonyos: az erkölcs intézményiesült formáinak, az erkölcsnek mint társadalmi kapcsolatoknak és elvárásoknak részleges tudomásulvétele hegeli ihletésű. Szigeti József joggal hangsúlyozza: az etikai értékek fellelésének és megvalósításának specifikus helye a *Vagy-vagy* periódusában még a polgári bensőség két nagy szférája: a család és a *hivatás*. Az alapvető feladat itt is a Selbst megvalósítása, de a Selbst: nemcsak személyes, hanem *szociális* és polgári Selbst. Önmagát mint feladatot bírja –

írja Kierkegaard a *Vagy-Vagy*-ban – olyan hatékonyság számára, amelyen keresztül meghatározott személyiség nyúl bele az élet viszonyaiba. Ennyiben feladata nem az, hogy önmagát kiformálja, hanem hogy *hasson:* de miközben hat, önmagát is kiformálja. A külsőnek és belsőnek tehát még vannak érintkezési pontjai, bár az elszigetelődésre való irányultság, az aszociális mozzanatok itt is erőteljesek.

Kierkegaard gondolkodói evolúciójának fontos mozzanata annak felismerése, hogy az „intézményiesült" erkölcsi viszonylatok figyelembevétele idegen elem filozófiájában, amely következetlenné teszi a *Selbst* elzárkózását. Két évvel később, 1846-ban a *Tudománytalan Utóirat*-ban már így ír: Az igazi etikai lelkesültség abban áll, hogy az ember megfeszített képessége szerint akar, egyszersmind azonban isteni tréfába emelkedve nem gondol arra, hogy *ezzel keresztülvisz-e valamit vagy sem.* A személyiségnek itt már nem feladata, hogy hasson, nem „nyúl bele az élet viszonylataiba", ellenkezőleg, „az isteni tréfába emelkedve" minden következménytől eltekint. A változás nyilvánvaló, s bár tartalmilag negatív előjelű, a dán filozófus gondolkodói következetességéről tanúskodik. S nem kevésbé fontos a következő fordulat: a paradox kereszténységgel való azonosulás mint e gondolati evolúció logikai végállomása. Lehet, hogy véletlen, hogy a dán misztikus vallási krízise, minden emberitől való elfordulása – e korszakában már kereszténységellenesnek minősít minden olyan cselekvést, amely az emberi nem fennmaradását szolgálja – egybeesik az 1848–49-es forradalmi változásokkal, mindenesetre Rozsnyainak meg kellett volna kísérelnie, hogy ezt az összefüggést végignyomozza, s levonja a tényekből a megfelelő következtetéseket. Kierkegaard fejlődésében ily módon konkrétan bizonyíthatta volna azt a valós tendenciát, amelyet – meggyőződésem szerint – erőszakoltan vetít ki az egész polgári filozófia későbbi változásaira.

A magyar filozófia művelői – a tény sajnos közismert – nem stílusművészek. Még azok is, akiket joggal sorolnak a

legjobbak közé, hosszú, bonyolult mondatokkal, fáradt jelzőkkel nehezítik gondolataik megértését. Rozsnyai, előnyére, különbözik legtöbbünktől. Képekben gazdagon, lendületesen fogalmaz, nyelve kifejező, mondatai világosak. A filozófiai esszé műfajában ezek nélkülözhetetlen erények, s Rozsnyai nem először bizonyítja: rendelkezik ezekkel az erényekkel.

Az aforisztikus fogalmazás külön tehetséget igényel. Rozsnyainak ehhez is van adottsága. Ám nemcsak él, időnként vissza is él ezzel a képességével: az aforisztikus fogalmazás nála nemegyszer a pontosság rovására megy.

Erénye továbbá szenvedélyessége, amelyet jelzőkre, képekre tud váltani. E kvalitása azonban sokszor lépre viszi: olyan jelzőket enged meg magának, amelyek mondanivalójának pártosságát nem szolgálják, stiláris képtelenségek, s ellenérzést váltanak ki. Így nem sok értelme van annak, hogy az idealizmus diszkreditálása érdekében „uborkafára felkapaszkodott fogalmakról beszéljünk" – a fogalmak nem Dandin Györgyök –, s bizonyos, hogy egyetlen lázadó polgári gondolkodó tekintélye sem rendül meg attól, hogy bebizonyítjuk, „nem egyéb, mint ökörré felfuvalkodott burzsoá átlagbéka". Ez a kép talán kifejezőbb, mint a dán istennek olyan „emancipálódott magánszellemként" való jellemzése, aki hasonlít „az ügyfeleivel privát nexusban álló varázsburzsoára, akit felszereltek a társadalmi gyakorlat potenciális mindenhatóságával" – de nem szellemesebb.

Mindezen vitatható mozzanatok azonban alárendelt jelentőségűek: Rozsnyai értekezését mindenekelőtt a pozitívumok jellemzik. Kierkegaard-tanulmányával is bizonyította azt, amit Descartes-tal, Vicóval, Garaudyval foglalkozó írásai is tanúsítottak már: érett, önálló gondolkodó; kiváló elemzőkészséggel, problémaérzékenységgel rendelkezik. A marxista metodológiát a legbonyolultabb összefüggések elemzésében is sikerrel alkalmazza. Értekezése is dokumentálja: filozófiai kultúrája átlagon felüli, egyike legműveltebb filozófusainknak.

(1967)

A MÉLYLÉLEKTAN ÉS AZ EMBERI MAGATARTÁS MEGHATÁROZOTTSÁGA

A freudizmus szinte születésének első pillanatától kezdve viták középpontjában áll. Közismerten népes híveinek és ellenzőinek tábora. Az utóbbi években, ha lehet, még szenvedélyesebbé váltak a freudizmus körüli disputák.[1] E viták hullámai hazánkba is „átcsaptak".

A felszín alatt már hónapokkal ezelőtt érzékelhető volt az erjedés. Egész sor olyan tanulmány látott napvilágot, amelyben terminológiai „könnyítésekkel" a freudista szemlélet és metodológia újrajelentkezését figyelhettük meg. Hermann Imre világnézeti kérdéseket feszegető tanulmánya felszínre hozta a lappangó ellentéteket.[2] A kérdés nyílt, egyenes megvitatása elkerülhetetlenné vált.

Különösen időszerű a freudizmus filozófiai alapjainak, világnézeti vonatkozásainak tudományos bírálata, a marxista gondolat és a freudizmus viszonyának tisztázása.

Közismert, hogy a két világháború közötti időben néhány kísérlet történt a marxizmus és freudizmus összeegyeztetésére. Reich és Sapir ilyen irányú kísérleteinek több magyar követője volt,[3] közöttük a baloldali értelmiség olyan jelentős alakjai, mint József Attila és Nagy Lajos. Ezért találtak kedvező fogadtatásra egyes hazai pszichológuskörökben Mussati megállapításai: „a pszichoanalitikus mozgalom a tradicionális eszmék és fogalmak szétzúzásának funkcióját tölti be, és ezt a funkciót úgy kell tekintenünk, mint társadalmilag haladót és forradalmit."[4] Napjainkban is számos olyan haladó pedagógussal, pszichológussal találkozhatunk, aki meg van győződve a marxizmus és a mélylélektan összeegyeztetésének le-

hetőségéről, sőt szükségességéről. Elismerik, hogy a freudizmus „bizonyos értelemben" egyoldalú. Igénylik az ortodox freudizmus „alkotó" továbbfejlesztését, nem mondanak azonban le a mélylélektan alapvető kategóriáiról. Úgy vélik: a marxizmus a történelmi–társadalmi mozgás, a freudizmus pedig az indivíduum megismerésének tudománya. A marxizmus csak a freudizmus által válik teljessé.

Ez a kérdésfeltevés szépírói körökben is – igaz, egészen más forrásokon keresztül – tért hódított. Egyes magyar irodalmárok Sartre-ral együtt vallják, hogy korunk marxizmusa: „a véletlen körébe sorolja az emberi élet minden valóságos elhatározását, és a történelemből semmi egyebet nem tart meg, csak a történelem egyetemes szerkezetét."[5] Korunk marxizmusa nem képes megérteni az embert: a történelmi materializmusban az általános elnyeli az egyest. Mi a megoldás? A marxizmusnak magába kell integrálnia a mélylélektan eredményeit.

A marxizmus és a freudizmus „összebékítése" nem kevésbé irreális, mint a marxizmus és az egzisztencializmus szintézise. A freudizmus nem egyszerűen a modern pszichológia egyik áramlata, hanem világlátás, a polgári ideológia egyik jellegzetes jelentkezési formája. Mindazok a vonások – a felszín látszólagos forradalmisága ellenére –, amelyek a dekadens polgári ideológiát jellemzik, a freudizmusban is kimutathatók.

A freudizmus – a neofreudizmus ugyanúgy, mint az ortodox freudizmus – a reális külvilág minden összefüggését a szubjektumra vezeti vissza; tagadja a valóságos, kauzális összefüggéseket: csak pszichikai meghatározókat ismer, s ezért lényegét tekintve indeterminista. A mélylélektan irracionális szférákba vezet.

A freudizmus mint szellemi áramlat egészében beleillik – ahogy Thomas Mann, aki Freud nagy tisztelője volt, mondotta – azon filozófiák sorába, amelyek „szemben a XVIII. és részben a XIX. század racionalizmusával, intellektualizmusá-

val... a természet és a lélek sötét oldalát tartják a tulajdonképpeni életmeghatározónak és életet teremtőnek..."[6]

Azt, hogy a marxizmus a mélylélektani szemlélet legkomolyabb ellenfele, már maga Freud felismerte. A *Pszichoanalízis és világnézet* című írásában írja: „A másik ellenfelet már sokkal komolyabban kell vennünk, éppen ezért ez esetben sokkal inkább sajnálom tájékozottságom hiányosságát. Gyanítom, hogy Önök többet tudnak e tárgyról, mint én, és régen állást foglaltak a marxizmus mellett vagy ellen."[7] A tájékozatlanság nem zavarja abban, hogy „ellenfelével" szemben egyértelműen állást foglaljon. A marxizmus legfőbb gyöngeségét abban látja, hogy érzéketlen a lelki tényezőkkel szemben. A gazdasági tényezők uralma ellenére sem tehetnek ugyanis az emberek egyebet: „mint hogy ősi ösztönrezdületeiket, önfenntartási ösztönüket, agressziós kedvüket, szerelmi szükségletüket, az öröm és a kín elnyerésére irányuló törekvésüket érvényesítik."[8] A lelki tényezők, s különösen az emberrel vele született ősi ösztönök és faji emlékek függetlenek a társadalmi valóságtól, s ezért a lét elsődlegességét hirdető marxi filozófia Freud számára – nem is szólva Jungról és Freud más reformátorairól – elfogadhatatlan. De nemcsak a tudat – pontosabban a tudatalatti –, a kultúrfejlődés is felette áll a gazdasági szükségszerűségeknek: „Végül azt sem akarjuk figyelmen kívül hagyni, hogy a gazdasági szükségszerűségeknek alávetett tömegek felett a kultúrfejlődés folyamata – mások civilizációt mondanak – is lejátszódik, melyet bizonyára mindenféle más tényező is befolyásol, eredetében azonban egy organikus folyamathoz hasonlóan tőlük független, és maga is képes a többi tényezőkre hatást gyakorolni."[9]

Ezekből az „elméleti" meggondolásokból kiindulva vonja le következtetéseit az októberi forradalomról, a gyakorlati marxizmusról, s e következtetések eszmerendszerének lényegéből fakadnak, nem pillanatnyi szeszély vagy meggondolatlanság diktálta őket. A freudizmus ugyanis nem puszta neu-

rózistan, hanem olyan, ellentmondásaiban is egységes *nézetrendszer,* amely filozófiai, szociológiai, antropológiai, pedagógiai és lélektani aspektusokat egyaránt magában foglal.

A freudizmus számos iskolára bomlott. Adler, Jung, Szondi újító kísérletei egy egész sor új freudista áramlat, „iskolácska" kialakulását eredményezték. Egyesek hangzatosan szakítottak az ún. ortodox freudizmussal, és neofreudistáknak keresztelték el magukat. E forrongásban azonban a lényeg változatlan maradt. A neofreudizmus is a tudattalan kategóriáját tartja elsődlegesnek, s Freuddal együtt vallja: az emberi magatartást ősi ösztönök, öröklött faji emlékek és gyermekkori traumák határozzák meg.

Az utóbbi években hazánkban a neofreudizmus sajátos formái alakultak ki. Egyes szerzők – követve a két háború közötti kísérletek nyomvonalait – eklektikusan megpróbálták Freudot Marxszal, s ami nem kevésbé hiábavaló kísérlet: Freudot Pavlovval összeházasítani. Talán önmaguk megnyugtatására is megkerülték Freud „egyértelműen" világnézeti jellegű következtetéseit, „függőben hagyták" a lételméleti és ismeretelméleti vonatkozásokat, s egyes részkérdésekbe „dolgozták" bele magukat. A freudista szemléletmód „tartópillérei" ugyanakkor érintetlenek maradtak.

Hermann Imre cikke új helyzetet teremtett. Tanulmányában a freudizmus *rendszerét* érintő kérdésekről szól; nyíltan és határozottan védelmébe veszi alaptételeit: a tudattalan kategóriáját mint a tudományos lélektan egyetlen lehetséges tudományos fundamentumát jellemzi. A tanulmány egyértelmű és határozott visszautasításra talált. Úgy tűnik, Hermann kísérlete elszigetelt, egyedi kísérlet marad.

Annál visszatérőbb a freudizmus „álcázott" jelentkezése. Az indító és zárótétel e cikkekben marxista „igényű"; gyakoriak a hivatkozások a pavlovi nervizmus törvényszerűségeire; a terminológia sem mindig „felismerhető". A figyelmes olvasó azonban észreveszi: a sorok között érintetlenül ott „bujkál" a freudizmus szelleme.

„Az elvek nem békülnek" – írta Freud egyik tanulmányában. Ha tanítványai – különböző okokból – nem is szívlelik meg a mester útmutatását, tanulhatunk belőle. E helyes princípiumot azonban nem elég deklarálni. Az elvi ellentéteket – azokon a területeken is, ahol ma még ezek csak latens, rejtett formában találhatók meg – nyílt vitában kell tisztáznunk.

Az utóbbi években a hazai pszichológiai irodalomban a magatartás determinációjának kérdése az érdeklődés előterébe került. Nagy figyelmet fordítottak a kriminalitás, különösen a fiatalkorúak kriminalitását és züllését kiváltó okok széles körű elemzésére.

E tanulmányok a hatékony gyermekvédelmet kívánták szolgálni. Szerzőik hosszú évtizedek óta önfeláldozóan tevékenykednek a züllés útjára lépett fiatalkorúak megmentése, átnevelése érdekében. Egyes cikkekben azonban a rendkívül tiszteletre méltó szándék vitatható elvi meggondolásokkal társul: bonyolult – sokszor csak igen nehezen felismerhető – formában „visszatérnek" Freud tanai, melyek nemcsak a szerzők gondolatmenetét teszik ellentmondásossá, de helytelen következtetések megfogalmazásához is vezetnek.

Vitathatatlan, hogy e területen – amely pedig Gegesi Kiss Pál megállapítása szerint egyike a legfontosabb kutatási területeknek[10] – nyilvánul meg a legerőteljesebben a mélylélektani szemlélet álcázott újrajelentkezése. Vizsgáljuk meg ezért részletesebben a freudizmus „klasszikusainak" állásfoglalását a bűnözés okait, a magatartás determinációját illetően. Nézzük meg, hogyan tükröződnek áttételesen ezek a nézetek a hazai irodalomban; milyen ellentmondásokhoz, helytelen következtetésekhez vezetnek. S végül vizsgáljuk meg: miért és mennyiben összeegyeztethetetlenek ezek a következtetések a való tényekkel, a materializmus emberképével.

*

Az emberi magatartás végső meghatározóit Freud – rendszerének megfelelően – a tudattalan szférákban kereste. A személyiségnek három rétegét különböztette meg: a „felettes ént" (Überich, Superego), az „ént" (Ich, Ego) és az ős ént (Id, Es).

A felettes én ösztöneink és vágyaink felett uralkodik, a külvilági hatások tolmácsolója; a „megtestesült erkölcs", az énideál hordozója.[11] Az ős én a személyiség legősibb rétege, „egy kaotikus, forrongó, indulati impulzusokkal telt katlan". Az ős énben lejátszódó folyamatokra „nem érvényesek a logika törvényei", az ős énnek nincs szerkezete, „az idő és tér nem szükségszerű formái a lelki aktusnak".[12]

Az „én" összekötő az ős én kaotikus világa és a társadalmi hatásokat transzformáló „felettes én" között: „az ős éntől hajtva, a felettes éntől korlátozva és a valóságtól visszaszorítva igyekszik az én teljesíteni ökonómiai feladatát, amely abban áll, hogy összhangba hozza azon erőket és behatásokat, melyek benne és reá hatnak."[13]

Az ős én a tudattalan lelki tartalmak világa. Tudattalannak Freud azt a lelki folyamatot nevezi, „melynek létezését fel kell tételeznünk, mert hatásaiból mintegy következtethetünk jelenlétére, amelyről azonban semmit sem tudunk".[14] Freud azokat a tudattalan lelki tartalmakat, amelyek időnként minden „ellenállás" nélkül tudatosakká válhatnak: tudatelőttesnek nevezi. Az „igazi" tudattalan fogalomkörébe azok a lelki tartalmak tartoznak, melyek csak „az ellenállás" legyőzése, analitikus beavatkozás eredményeként kerülhetnek a tudatba.

A lelki élet topikus feltérképezésével egy időben Freud nagy jelentőséget tulajdonított a psziché dinamikus és ökonomikus jellemzésének. A lelki energiák forrása az ösztön; a lelki események lefolyásának automatikus regulátora az öröm–kín elv (Lust–Unlust-Prinzip). A „kín" az ingerek növekedésével, az „öröm" csökkenésükkel függ össze. A „kín" és „öröm" váltakozása lelki működésünk váltógazdálkodása. Az

öröm őseredeti formája a fejlődés során a külső világ állandó ráhatásainak következtében módosulásokon megy át. „A lelki apparátus megtanulja, hogy az öröm kielégülését kitolja."[15] A pszichének ez a képessége a *„valóságelv"* (Realitäts-Prinzip).

Az erkölcsi züllés és a fiatalkorúak kriminalitásának „lélektanát" Freud ezen útmutatásaiból kiindulva Aichorn, F. Alexander dolgozták ki teljes részletességgel.

Aichorn[16] a bűnözés okát a korai gyermekkorban keresi. Rendes körülmények között a fejlődő gyermek eljut odáig, hogy azt az állapotot: viszonyokat, követelményeket, szokásokat, amelyben addig családjával élt, átvigye a környezet többi tagjaira. Ha ez az átvitel nem jár sikerrel, akkor a gyermek nyílt vagy rejtett összeütközésbe kerül környezetével, „hibás tárgylibidinózus" jön létre.

Kik azok a gyermekek, akiknél ez az átvitel hibás módon jön létre? Az emberré válás normális útja, hogy az örömelv helyét fokozatosan elfoglalja a valóságelv. A gyermek ösztönös magatartását az örömelv determinálja. Az öröklött faji emlékek, ösztöningerek itt még szabadon törnek utat maguknak. A fejlődés meghatározott szakaszán azonban a gyermek azt tapasztalja, hogy a tudattalanból feltörekvő igények kielégítése akadályba ütközik: kívánságát a szülői környezettől eltérően nem mindenütt teljesítheti szabadon. A körülmények kényszerítő hatása folytán, kénytelen lemondani az örömelv hiánytalan érvényesítéséről. Reális, tudatos, az „életen már átszűrt" tendenciák lépnek fel ekkor a tudattalanból feltörekvő ösztönigényekkel szemben, s azokat – normális körülmények között – úgy szabályozzák, hogy az ösztönös kielégülés minden károsodás nélkül megy végbe. Éppen ily módon valósul meg a valóságelv fokozatos irradiálódása. Akiknél ez nem következik be, vagyis akinek énjét a fejlődési zavar folytán túl erősen uralkodó örömelv irányítja, az lesz züllött és bűnözésre hajlamos, és azoknál jön létre a fentebb megjelölt hibás tárgylibidinózus. A züllöttség tulajdonképpen

nem más, mint fixáció – vagyis alacsonyabb fejlődési fokon való rögzülés. Bizonyos esetekben ez a kóros állapot regresszió, vagyis az infantilis fokra való visszafejlődés következtében áll elő.

F. Alexander a bűnözés motivációjával kapcsolatban lényegében hasonló következtetésre jut. „A szociális élet az erotikus és destruktív tendenciák megfékezésén alapszik, s ez a megfékezés a »realitás elvén« keresztül erősödik meg..." „Valamennyi általunk vizsgált esetben megállapítottuk, hogy a felnőtt bűnözés a gyermekkori bűnözés egyenes folytatása volt, s ez a tény elegendő ahhoz, hogy a gyermekkriminalitást a kérdésnek középpontjába helyezzük."[17]

Alexander különösen nagy jelentőséget tulajdonít a gyermekkorban elszenvedett szexuális traumáknak, különösen az Oidipus- és Myrrho-komplexusnak. Ezért centrális jelentőségű a freudizmus rendszerében a gyermek fejlődése s az ember későbbi magatartása, egész életútja szempontjából: az anya és a fiúgyermek, az apa és a leánygyermek viszonya. A freudizmus tételezése szerint a jellemképződés megalapozása a hatodik életévben lényegében lezárul. A jellem- és magatartáshibák okait ezért, az öröklött faji emlékek mellett – apagyilkosság, vérfertőzés – mindenekelőtt a gyermekkori emlékekben, érzelmi traumákban keresik. Összegezve: „a bűnözés oka mindig egy meghatározott belső pszichikai konfliktus és az ún. frustráció (a vágyak meghiúsulása)."[18]

A freudi tanok továbbfejlesztői között fontos helyet foglal el Alfred Adler, az *Individuálpszichológia* alapítója. Adler szerint az emberi magatartás természettudományosan nem megközelíthető. Elveti Freud „pánszexualizmusát", és az ember minden lelki megnyilvánulását két törekvésre: a *hatalomvágyra* és a *„nyájösztönből" fakadó közösségigényre* vezeti vissza.[19]

Fontos kategóriája az adleri individualpszichológiának a „gyengédségigény" (Zärtlichkeitsbedürfniss"). A gyengédséghiány nem körülhatárolt lelki terület, hanem több ösztön-

nek, tapintási, nézési, hallási részletösztönnek lehasadt származéka. Ennek megnyilvánulása: a gyermek szereti, ha simogatják, nézik, csókolgatják, becézik, foglalkoznak vele. Célja: a környezethez kapcsolódás; a tehetetlen gyermek védelemkeresése; menekülése az erős, gondoskodó felnőtthöz. A gyengédséghiány kétféle reakciót eredményezhet: a gyermek magát szereti, hiányosan fejlődnek a környezethez való kapcsolatai. Ezt az állapotot *nárcizmusnak* nevezik. Vagy a gyermek támadó állásba helyezkedik. „Minden kielégítetlen ösztön végeredményben úgy irányítja a szervezetet, hogy *agresszív* lesz a külvilággal szemben."[20]

A freudizmus egy másik – napjainkban is igen elterjedt – változata: a sorsanalízis. Alapítója és legkiemelkedőbb képviselője a magyar Szondi Lipót.

A bűnözés okairól, lelki motivációjáról a sorsanalízis összefüggő, rendszerezett elméletet dolgozott ki. A bűnözés mint cselekedet – Szondi szerint – csak időszakos vészkijárat a bűnöző lelke mélyén lappangó ösztönörvényből. A különböző neurózisok elsősorban láthatatlan ösztöngyökereikben térnek el egymástól.

Mi tulajdonképpen az ösztönörvény? *Az ösztönörvények tudatalatti folyamatok, melyek ösztöndilemmákban, ösztöntörekvésekben, ösztönkettősségekben jutnak kifejezésre.* Ez a minden emberben megtalálható ösztönörvény önmagában még nem kóros, és nem is bűnre ösztönző sajátosság, ha az egyén képes számára szociális levezetést, feloldást találni.[21]

Szondi szerint az ösztönörvényből négyféle kiút van. Az embereket aszerint, hogy melyik úton emelkednek ki az ösztönörvényből, négy típusba sorolja: szociálisan egészséges, neurotikus, elmebeteg és a bűnöző.

A freudizmust megújító irányzatok lényegében a fentebb jelzett klasszikus megoldási kísérletek – Adler, Szondi – variánsai.[22] Bordau így summázza az Egyesült Államokban rendkívül népszerű neofreudista koncepció lényegét: „Ha röviden össze akarjuk foglalni az országunkban messzemenően elfo-

gadott elmélet lényegét, a következő eredményre jutunk: a korai családi környezet nélkülözésteli és frusztráló (az alapvető lelki szükségleteket meghiúsító), a gyermek–szülő viszonyából továbbá hiányzik a melegség és a szeretet. Az ebből adódó ellensége-ség, kötekedési hajlam és szerencsétlenség érzése készteti a gyerekeket arra, hogy bűnözővé váljanak."[23]

A neofreudizmus – ha lehet – még erőteljesebben hangsúlyozza, hogy a „neurotikusok tragikus sorsú, de igaz emberek, és a bűncselekmény az ember lelki milyenségének hibáiból logikusan következő eredmény".[24] A bűnözés tehát pszichés jelenségek dinamikájának eredménye: „a figyelemre nem méltatás, elnyomás vagy megbetegedés, testi, szellemi tökéletlenség és teljesítményelégtelenségre adott válaszreakció."[25]

A neofreudizmus – adleri hatások eredményeképpen – új módon értelmezi a környezet szerepét. „Az a tény, hogy a libidó tárgya eredetileg a külvilághoz tartozik, döntő jelentőségű az érzelmek fejlődésében. Döntő fontosságú azért, mert így el kell fogadnunk, hogy az én sohasem lehet önmagának elegendő."[26] Ebből fakad a neofreudisták szerint – a miliő, mindenekelőtt a családi miliő megnövekedett szerepe. A neofreudisták osztatlanul egyetértenek abban, hogy csak az anya–gyermek kapcsolat oldaláról, az „érzelmi kapcsolódások" topográfiáját ismerve lehet megközelíteni a gyermek személyiségfejlődését, helyesen megítélni a gyermeknél tapasztalható magatartáshibákat. Az anyai szeretet hiánya súlyos roncsolásokat okoz: „kiváltja a libidó első ellenfelét, a szorongást, vagy pedig ennek elkerülésére a származásilag fiatalabbat, a romboló impulzust."[27] S ez már az első lépés a züllés, a bűnözés útján.

A marxizmus és a freudizmus szintetizálásával a neofreudizmus jelentős képviselői is kísérleteztek. E kísérletek közül a legátfogóbb Erich Fromm vállalkozása. Fromm az ifjú Marxot rokonítja Freuddal, a frusztráció és az elidegenedés közös gyökereit keresi. Elmélete – amely bizonyos pontokon az egzisz-

tencializmussal és a Zen-buddhizmussal is érintkezik – szeretet vallásba torkollott.

Hazánkban a mélylélektani álláspont hívei – néhány magányos, elveihez töretlenül hű ortodox freudistától eltekintve – a neofreudizmus útját járják. Nem egyértelműen Freud, Aichorn, Adler vagy Szondi követői, de írásaikban fellelhetők mind az analízis, mind az individuálpszichológia, a sorsanalízis nyomai. A környezet szerepének megítélésében is rugalmasabbak; e kérdésben is a neofreudizmus álláspontját képviselik.

A *mélylélektani* szemlélet a legerőteljesebben Liebermann Lucy és tanítványainak munkáiban érezhető. Liebermann írásaiban vannak materialista „vonulatok". Több alkalommal kísérletet tesz a *társadalmi* környezet szerepének helyes értelmezésére. „Míg az állatok fejlődésmenete – írja egyik munkájában – és ösztönstruktúrája – még a társadalomban élő állatoké is – nagy vonalakban kötött, és az állatnak a környezethez való viszonyát és annak határait annak *biológiai adottságai* eleve meghatározzák, addig az ember, későbbi fejlettségéhez mérten, rendkívül kezdetleges és specializálatlan állapotban születik, az élet fenntartásához szükséges funkcióinak még nincsen birtokában, ösztönstruktúrája is kialakulatlan, és úgy funkciói, mint ösztönei az extrauterin életben, komplikált környezethatások erőterében alakulnak csak ki... A környezet az ember esetében *nemcsak biológiai adottságokat,* hanem *társadalmi, és ezen keresztül psychológiai konstellációkat is jelent.*"[28]

Találunk utalásokat a második jelzőrendszer szerepére vonatkozóan is. Ugyanott írja például: „... az állathoz hasonlítva az ember olyan lény, akinek létét a biológiai tényezőkön kívül – mondhatnánk: *főként* nem a biológiai lét, hanem a *psychés valóság* határozza meg; fogalomkincse, magatartása, annak etikája és erkölcsi szabályai, érzelmi reakciói és a társadalmi környezet, amely ezeket a tényezőket kialakítja."[29] Ezek a megnyilatkozások azonban egyediek; cikkeinek alap-

hangja, alaptendenciája: a neofreudizmus, a mélylélektani szemlélet és metodika következetes alkalmazása és továbbfejlesztése.

Liebermann a *Pszichológiai tanulmányok* című gyűjtemény mindhárom kötetében jelentkezett publikációkkal. Az első kötetben a nevelési tanácsadók kérdéseivel foglalkozik. Maga Liebermann cikke bevezetőjében kiemeli: „Ez a tanácsadó rendelés, bár szokott alapjaiban freudi szemlélet szerint indult, úgy szemléleti, mint technikai kérdésekben az évek folyamán attól sok pontban eltért."[30] Liebermann a továbbiakban ismerteti Aichorn, Anna Freud, Melanie Klein koncepcióját – tegyük hozzá: kínosan kerülve minden elvi jellegű kritikai megjegyzést –, majd rátér az ún. csoportterápiás módszer ismertetésére. Ez a módszer az egyéni terápiával szemben a családi miliő komplex „vizsgálatát" és „kezelését" tartja feladatának. Egyszerre foglalkozik az anyával és fiúgyermekkel, s a kezelés megkönnyítése érdekében hasonló korú és problémájú gyerekekből csoportokat alakít. Mi teszi szükségessé Liebermann szerint a pedagógiai tanácsadást? „Ez a gyakorlat azért alakult ki, mert a magatartási panasszal küszködő gyermek – mint minden más gyermek is – élettani, psychológiai, gyakorlati – sőt jogi tekintetben is függő helyzetben élő lény. *Ez a függés az ember relatíve hosszú gyermekkorából származik, és súlyos érzelmi, értelmi és gyakorlati következményekkel jár . . .*"[31] A függő helyzet következtében tehát minden gyermek életében, latens vagy virulens formában, adottak bizonyos súlyos vagy kevésbé súlyos érzelmi és értelmi konfliktusok. A pedagógiai tanácsadók munkájában ezért „a feladat középpontjában a magatartási panaszt okozó érzelmi konfliktus feltárása és tudatosítása áll".[32]

A második kötetben egy fiatalkorú anyagyilkos esetével foglalkozik. Társszerzője Majláth György. A fiatalkorú bűnözés hazai gyakorlatában eléggé egyedi anyagyilkosság részletes leírása után a szerzők rátérnek a „személyiség" elemzésére. Milyen mozzanatokat állítanak előtérbe?

„A személyiség fejlődésében a következő momentumokat szeretnénk hangsúlyozni: 1. Az anya–gyermek kapcsolatának kóros jellegzetessége, a túl szoros kötöttség és szexuális momentumok szerepe. Az apa hiánya. 2. A nevelési környezeti hatások jelentősége: hányatott heterogén gyermekkori állandó környezetváltozás, súlyos érzelmi elhagyatottság, nevelési traumák. 3. A delictum elkövetésének indítékai és oka. 4. További kérdés a prognózis problémája."[33]

Külön fel szeretnénk hívni a figyelmet Liebermann következő megállapításaira: „Nem kell nagy merészség ahhoz a feltételezéshez, hogy problematikusságának szálai még korábbra is visszavezethetők, ha figyelembe vesszük a kb. 7 éves korában 3 éjszakán látott ördögvíziót és a harmadik osztályban ismétlésre történő elmarasztalását..."[34] „A nevelési hatások sokféleségéből külön kiemeltük az anya–gyermek, illetve fiatalkorú kapcsolatát, mert e kapcsolat döntő hatást fejt ki az egyén egész életére, személyiségének fejlődésére... M. J.-nek anyjához való kapcsolata tulajdonképpen mindvégig rossz volt. *E kapcsolat jellegét tekintve nem anya–gyermek, hanem inkább idősebb nő és fiatal fiú kapcsolatára utal, noha erről részletesebb adataink nincsenek.*"[35]

A *Pszichológiai tanulmányok* harmadik kötetében a pubertáskori érzelmi katasztrófákkal foglalkozik. Cikkében egy „tizenkét és fél éves kislány" tragédiája elevenedik meg. A kislánynak édesanyja vadházastársával viszonya volt, s e viszony következtében teherbe esett.[36] Liebermann közli e védtelen gyermekemberrel szemben vétkes „udvarló", U. P., 29 éves mérnökhallgató pszichológiai leletét. A leletben többek között olvashatjuk:

„Értelmi képességét jó intelligencia, összegező gondolkodási képesség, szétszórt figyelem, lassú és változó reakciós idő és nagyfokú fáradékonyság jellemzi.

Affektivitás: súlyos depresszió, komoly suicis lehetőség. Nem felnőtt, érett szexualitás, kifejezett homoerotikus lehetőség. Rendkívül nagy gyengédségigénye van. Nőkhöz való vi-

szonya nem rendezett; szélsőséges, nehezen kötődő, bizalmatlan. Hirtelenül – robbanó módon – indulatos, bár indulatát sokáig le tudja fojtani. Nagymértékben ambivalens. Érzelmi skálája a finom érzelmesség és a durva indulat szélsőségei között ingadozik."[37]

A terminológia önmagáért beszél. Bár ördögálmokról ez esetben nem történik említés, azt mindenesetre megtudjuk, hogy a delikvensnek „nagy a gyengédségigénye", hogy érzelmi skálája „finom érzelmesség és durva indulat szélsőségei között ingadozik." A delikvens erkölcsi „világképéről", életfilozófiájáról említés sem történik.

Ugyancsak a harmadik kötetben olvashatjuk Majláth György tanulmányát: *Egy társadalomellenességbe sodródott fiatalkorú indulati bűncselekménye* címmel.[38]

Majláth nagy előszeretettel foglalkozik határesetekkel. Anyagyilkosok, súlyos indulati bűncselekményekben vétkes fiatalok, 12 éves lányanyák esetében „természetesnek" tűnik az „Oidipus-komplexumra" vagy a „korai gyermekkorban elszenvedett szexuális traumákra" való hivatkozás. A mélylélektan szempontjainak tudatos alkalmazása ezért sokszor csak akkor válik nyilvánvalóvá, amikor az esetismertetések védett területéről kilépve, az általánosítás igényével lépnek fel. Ilyen igénnyel íródott Majláth *A gyermekkori kriminalitásról* című cikke.

Ebben az írásban, amelynek Majláth szerint az a célja, hogy „a gyermekkori és fiatalkori kriminalitás többsíkúságát, szigorúan komplex jellegét" érzékeltesse, szinte enciklopédikus összefoglalását kapjuk a neofreudizmus tételeinek.

Majláth megállapítja: az érzelmi magányosság és sivárság a kriminalitás felé sodródó gyermek fejlődése során ugyanúgy alakul ki, mint bármely betegség. A továbbiakban megtudjuk, hogy bár „pontosan értékelhető statisztikai adatokkal ugyan nem rendelkezünk (!), de bátran kimondhatjuk, hogy a kriminális gyermekek és fiatalkorúak jelentős százaléka organikusan sérült" ... „Mivel a veszélyeztetett vagy már konk-

rét bűncselekményt elkövetett fiatalkorúak jelentős része kezdettől fogva organikusan sérült, egész fejlődésmenetük, de elsősorban érzelmi indulati és intellektuális életük, vagyis személyiségfejlődésük egész menete károsodott." Részletesen szól Majláth a család szerepéről, az anya-gyermek kapcsolat jelentőségéről, majd külön kiemeli: „a szexuális traumatizáltságnak különös és nagy a jelentősége a »kriminalitás útjára kényszerített gyermek vagy fiatalkorú életében . . .«" Szól a galerik szerepéről, s külön foglalkozik a szuicid kísérletekkel, amelynek alapvető okát – fiatalkorú lányok esetében – az anya-gyermek kapcsolat rendezetlenségében látja . . .[39] Liebermann és Majláth tanulmányainak elemzésére visszatérünk.

Hasonló szellem hatja át dr. Németh Nóra tanulmányait is. Okelemzéseit nem idéznénk – lényegében sztereotíp módon ismétli Liebermann téziseit –, csak néhány megoldási kísérletre, az érzelmi konfliktusok feloldásának néhány „klasszikus" változatára szeretném felhívni a figyelmet. „Ezen az infantilis síkon ezek után Ilonka a plasztikai műtét kapcsán olyan apaimágót kapott a műtétet végző professzorban, aki az ő adott reális problémáját reális síkon meg tudta oldani."[40] „Közben a gyermekklinika sebészeti osztályán . . . *pót-családi* hátteret alakítottak ki számára. Ebben a pót-családban az osztályvezető nővér lett a gyakorlati jó-pót-mama . . ."[41] „Végül, de nem utolsósorban, pszichés státuszára jellemzőként szeretném megemlíteni, hogy ez év január-februárjában a III. Sebészeti Klinikán az osztályvezető tanársegéd szaktárs ismételten aggályait fejezte ki, mert »a leány nagyon megcsinosodott, rúzst használt, frufrut viselt, és túl sokat látható fiatalabb férfibetegek társaságában cigarettázva esténként az intézet folyosóin« . . . Ilona számára kollégánk ebben a kritikus fázisban, gyakorlati életének megfelelő területen a jó apát pótolta."[42]

Folytathatnánk az idézetek sorát, de talán ennyi is elegendő annak dokumentálására, hogy a mélylélektant hazánkban nemcsak Hermann Imre reprezentálja. A tények arról ta-

núskodnak, hogy álcázott vagy kevésbé álcázott formában, a lélektan fontos kutatási területein él, hat a mélylélektani szemlélet.

*

A *mélylélektan* bírálata a „klasszikus" forrásmunkák, a legfontosabb kategóriák kritikai elemzését követeli meg. Az erkölcsi züllés, a fiatalkorúak bűnözése, a magatartás determinációja szempontjából az ösztönfolyamatok, a tudattalan fogalmának helyes értelmezése centrális jelentőségű. Vizsgáljuk meg ezért részletesebben – az adott kérdés összefüggésében – az ösztön és a tudattalan fogalmát.

Hermann Imre szerint a lélekelemzés egyik „legkiemelkedőbb eredménye", hogy az emberi gondolkodás történetében „elsőnek nyújtotta az emberi *ösztönök tanát és rendszerét*". Ez a tan „szélesen átfogja az ösztön fűtötte lelki rezdületeket, és egységesen tudja tárgyalni a normális és kóros ösztönjelenségeket".[43]

Az ösztöntan valóban fontos helyet foglal el a mélylélektanban. Azonban az ösztönök csoportosításában, az ösztöntartalmak értelmezésében még a mélylélektan klasszikusai sem jutottak közös nevezőre: a freudi libidó, az adleri agressziós ösztön, a sorsanalízis ösztöntengelye más-más tartalmakat takar. S ez egyáltalán nem véletlen. Szemben Hermann Imre kategorikus kijelentésével – hogy ti. Freud megalkotta az ösztönök tanát és rendszerét –, maga Freud, 1932-ben, évtizedes tapasztalatok summájaként, így vélekedett: „ismereteink meglehetősen hiányosak az ösztönök sajátosságait és sorsát illetően";[44] vagy másutt: „az ösztönről szóló tan a pszichoanalízis számára is sötét terület."[45]

Freud az ösztönt belső ingerforrásból származtatja. Megkülönbözteti az ösztönök forrásait, tárgyát, célját. Az ösztön forrása „a testben fellépő izgalmi állapot, célja az izgalom megszüntetése, a kettő között nyilvánul meg az ösztön lelki hatása."[46] Az ösztön, Freud elképzelése szerint, egy meghatá-

rozott energiamennyiség; a tudattalan tartalmait ösztönenergiák telítik. Freud két fő ösztöncsoportot különböztet meg: a nemi és a támadó ösztönöket. A későbbiekben a nemi ösztön fogalmát „kiszélesítette": azonosította az élettörekvésekkel, életösztönnel, és ennek ellentéteként beszélt a saját és más élet megsemmisítésére törekvő agresszióról: a halálösztönről.

Adler ösztönkoncepciójában új mozzanatok kerülnek előtérbe. „Az ösztön számunkra nem jelent többet, mint egy absztrakciót, a megfelelő szerv és az elemi idegpályák működését, melyeknek keletkezése és kifejlődése a külvilág kényszeréből vezethető le, célját pedig a szervi igények kielégítése és a környezettől kapható kéj szabja meg."[47] Eszerint beszél Adler nézési, táplálkozási, tapintási, szaglási, székelési stb. ösztönről. Adler – mint erre már korábban utaltunk – ezen ösztönök fölé emeli az agressziós ösztönt, amelynek nem kéjnyerés a célja, „hanem a többi ösztönök fölé rendelt, azokat átfogó erő".[48]

Szondi ösztöntanában az ösztöntengelyek állnak a középpontban. Nem az egyén fontos, hanem az általános emberi ösztöntalaj, a génrokonság. Az egyéni eltérések másodlagos jelentőségűek.

A genikus tulajdonság egy vagy több – apai vagy anyai eredetű gén hatására – jön létre. Minden gén célja, hogy megvalósítsa az ősöktől hozott törekvést. Az öröklési elemek sorsformáló ereje a tudattalanban összeütközik a külső élmények ugyancsak sorsformáló erejével, s ebből a biopszichológiai küzdelemből szintetizálódik az ember sorsa.[49]

Az eltérő vonások ellenére vannak a mélylélektani álláspontnak közös jellemzői: az emberi magatartás végső rugóit az „ösztön fűtötte lelki rezdületekben", a tudattalan zónájában keresik; az ösztönöket ősösztönökre vezetik vissza, függetlenítik a konkrét létfeltételektől; nem határolják el az állati és az emberi ösztönöket; nem tárják fel az ösztönök természettudományos módszerrel ellenőrizhető mechanizmusait. S ami talán az adott összefüggésben a legfontosabb: az ösztö-

nök – valamennyi mélylélektani iskola megállapítása szerint – misztikusan, végzetszerűen határozzák meg az ember magatartását. Az „aszociális" cselekedeteket, a kriminalitást is az ösztönélet zavaraira vezetik vissza. Ahogy Freud írta: „Az ösztön... belső ingerforrásból származik, állandó erőként hat, s az illető nem tud előle menekülni."[50]

Miért elfogadhatatlan számunkra a mélylélektan ösztönkoncepciója? Hogyan értelmezzük *az ösztönfolyamatokat;* mi az ösztönök valóságos szerepe az emberi cselekedetek determinációjában, az „aszociális magatartásformák" kialakulásában?

Az ösztönök az állati és emberi organizmus élettevékenysége szempontjából egyaránt nélkülözhetetlen biológiai és fiziológiai funkciót töltenek be; döntő szerepük van a szervezet és a faj fennmaradásában.

Az ösztönfolyamatok a szervezetnek olyan reakciói, amelyek nemcsak az egyes szervek, de az egész organizmus működésére vonatkoznak; az egész szervezetet mozgásba hozzák, a teljes érzékelő apparátust igénybe veszik. Bonyolultságukat és összetettségüket az is magyarázza, hogy a mozdulatok és műveletek időben is tagolt sorozatából tevődnek össze.

Freud úgy vélte, hogy „az ösztönök nagyszerűek határozatlanságukban, mitikus lények".[51] A valóságban az ösztönök kialakulásában és „tevékenységében" nincs semmi mitikus. Az ösztönök célra irányulnak: elősegítik, hogy az organizmus meghatározott előnyökhöz jusson, s a működését veszélyeztető káros hatásoktól megszabaduljon. Az ösztönök a környezethez való alkalmazkodás produktumai, ún. feltétlen reflexláncolatok, amelyek a generációk egész során keresztül ismétlődő külső feltételek hatására alakulnak ki. Az ösztönök, miután egy hosszú evolúciós fejlődés eredményeként kialakulnak, változatlanul átöröklődnek, s formájukban is megszilárdulnak; külső ingerből belső ingerré válnak. Az ösztönök „automatikus" lefolyásúak. Az ingerület az afferens pályáról az effe-

rens pályára általában a kéregnél alacsonyabb szinten kapcsolódik át.

Az ösztönök élettani alapja a szervezet belsejében, az ivarmirigyek működésében, valamint a szervezet életfenntartó anyagainak fogyásában keresendő. Ezek a biológiai szükségletek sajátos érzelmi feszültséget keltenek, homályos vágyat, törekvést képviselnek bizonyos állapot fenntartása, illetve megszüntetése céljából. Szervtől vagy szervrendszertől független ösztön nincs, nem létezik.

Az állatok magatartását döntően az ösztönfolyamatok határozzák meg. A legbonyolultabb állati tevékenység is ösztöntevékenység, amely örökölt és a környezeti hatások nyomán változó reflexekből és reflexláncolatokból áll: ezek teszik az állat számára lehetségessé a szüntelenül változó környezethez való alkalmazkodást. Az állati ösztönök az érzékszervek tevékenységére: az első jelzőrendszer mechanizmusára épülnek. Az evolúciós fejlődés legmagasabb fokán sem rendelkeznek az állatok tudattal, csak a tudat bizonyos elemeivel. Az állat sohasem fogja fel a környezethez való viszonyát mint viszonyt; a tárgyak számára nem objektumok. Az állat számára a természet minden jelensége csak közvetlen biológiai szükségleteinek kielégítését szolgálja.

Az ösztönfolyamatok az emberi élettevékenységben is fontos szerepet játszanak. Az ember ösztönvilágát azonban, az állattól eltérően, csak a tudati elemekkel kölcsönhatásban lehet vizsgálni. Az ember ún. második jelzőrendszerrel is rendelkezik, amely éppen a beszéd segítségével lehetővé teszi a valóság bonyolultabb, általánosított visszatükrözését. A második jelzőrendszer képezi az ember tudatos tevékenységének fiziológiai alapját. Az egészséges ember lelki struktúrájában az ösztönök a második jelzőrendszer és a társadalmi együttélés során fokozatosan kialakuló és gazdagodó, magasabb rendű intellektuális és morális érzelmek kontrollja alatt állanak.

A kérdés a legszorosabban összefügg a tudat fogalmának

helyes értelmezésével. Úgy vélem, a tudatfelfogás a mélylélektan ösztöntanának „Achilles-sarka". A mélylélektan egyik jellemzője ugyanis a különböző mozgásformák közötti minőségi különbségek elhanyagolása; a biológiai, fiziológiai, pszichológiai és társadalmi mozgás közötti kvalitatív különbségek a mélylélektanban hangsúlytalanok maradnak, formális jelentőségűek.

Amikor a mélylélektan a tudatot az eszméléssel azonosítja: a „lámpással", amely megvilágítja a „tudatrendszerben" jelentkező tartalmakat, akkor – bármennyire hangsúlyozza is, hogy a tudatot mint pusztán lélektani fogalmat kezeli – lényegileg a tudat élettani és fiziológiai aspektusát ragadja meg és teszi kizárólagossá.

Élettanilag a tudatot valóban az eszmélés: a kérgi ingerlékenység meghatározható állapota jellemzi, meghatározott ingerfelfogó képesség, amely „a külvilágból származó exteroceptív és a belső szervi működés keltette interoceptív afferentációktól függ, vagyis az agytörzsi activatiós rendszer és a hypothalamus ingerületi állapotától".[52]

Fiziológiailag a tudatot – legalábbis annak aktuális, éppen folyó szakaszát – az indukciós gátlás törvényszerűségei jellemzik. Pavlov ezzel kapcsolatban a következőket mondja: „A tudat szerintem a nagyagyféltekék olyan meghatározott részeinek idegtevékenysége, mely az adott pillanatban, az adott feltételek mellett bizonyos optimális ingerlékenységgel (és ez valószínű az átlagos ingerlékenység lesz) rendelkezik. Ugyanebben a pillanatban a nagyagyféltekék valamennyi többi része többé-kevésbé a csökkent ingerlékenység állapotában van. A nagyagyféltekék optimális ingerlékenységű részeiben könnyen alakulnak ki új feltételes reflexek, és sikeresen munkálódnak ki differenciálódások. Ez tehát adott pillanatban a nagyagyféltekék alkotó szakasza."[53]

A mélylélektan lámpáselmélete ezt a valóságos mozzanatot tükrözi. Az indukciós gátlás azonban nem maga a tudat, „csak" a tudatosítás mechanizmusa, a tudat mint állapot, az

„adott pillanat" tudata. A tudat komplex leírása az aktuális tudaton túl a struktúrák bonyolult rendszerét, a szignalizáció magasabb fokának leírását is kell hogy tartalmazza. Az állattól eltérően ugyanis, amely csak szimultán kapcsolásra képes – az ingerre csak az ingerhez hasonlatos emlékkép jelenik meg tudatában és irányítja mozgásos magatartását –, az ember, a második jelzőrendszer birtokában szukcesszív kapcsolás lehetőségeivel rendelkezik, a külső ingerek hatására képzetek tömege elevenedik fel benne. A mozgás irányításának így bonyolultabb mechanizmusai alakulnak ki.

A materialista pszichológia ezeket a folyamatokat jellemezve – pontosabban ezeknek a folyamatoknak egy oldalát megragadva – kiemeli: „A tudat jelenléte az embernél tulajdonképpen azt jelenti, hogy az élet, a közös tevékenység folyamatában kialakul, illetve létrejön a többé vagy kevésbé általánosított i mereteknek egy olyan szavakban objektivizálódott összege (vagy rendszere), amelynek közvetítésével képes a világot és önmagát megismerni."[54]

A tudat aktív folyamat. A successív kapcsolás lehetőségeivel rendelkezve, az ember képes a maga tudatában a képeket és gondolatokat logikailag összekapcsolni, továbbfejleszteni. A tudat nem kópiája a valóságnak, hanem alkotó visszatükrözés. Ez teszi lehetővé, hogy a gondolat megelőzze a cselekvést, az események természetes menetét.

A materialista pszichológia feltárta az akaratlan és akaratlagos mozgások mechanizmusát. Így vált lehetségessé a pszichológia számára, hogy a *tudat irányító funkcióit* is behatóan tanulmányozza; feltárja a serkentő és végrehajtó irányítás sajátos, csak az emberre jellemző mechanizmusait. Mert a tudás csak az egyik, az eredményt kifejező oldala a tudatnak; a leglényegesebb: a *tudat konstrukciós, alkotó-irányító tevékenysége.* S a mélylélektan tudatkoncepciójában ez a mozzanat is hangsúlytalan marad.

Az agy a tudat szerve. Azonban az *agy nem forrása,* hanem *eszköze a tudatnak.* A tudat *tartalmát* nem organikus

folyamatok, a pszichés mechanizmusok magyarázzák. *A tudat tartalma társadalmilag meghatározott: a tudatot csak mint társadalmi produktumot értelmezhetjük helyesen.* A tudat az ember tudata, az ember pedig társadalmi lény, mely a munkatevékenység eredményeként emelkedik ki környezetéből. A közös társadalmi tevékenységben, a munka folyamatában válik a természet objektummá; e folyamatban fogja fel az ember a külvilághoz való viszonyát mint viszonyt. A tudat hordozója mindig a konkrét történelmi személyiség. A tudatban társadalmi tartalmak tükröződnek; az ember szükségletei és igényei társadalmilag meghatározottak.

A tudat meghatározása csak akkor lehet teljes – s tegyük hozzá, az ösztönök és a tudattalan helyét és szerepét az emberi magatartás determinációjában csak akkor értelmezhetjük helyesen –, ha mindezeket az oldalakat a tudat lényegének és megnyilvánulásának különböző kölcsönhatásaiban jeleníti meg.

A tudat tehát a legmagasabb rendű anyag, az emberi agy funkciója, amely lehetővé teszi az objektív valóság céltudatos, alkotó visszatükrözését: a tárgyak és jelenségek lényegének megismerését; a cselekedetek előzetes gondolati felépítését és irányítását, a helyes orientációt, az ember és a természeti-társadalmi valóság közötti kapcsolatok szabályozását és ellenőrzését.[55]

A tudat materialista felfogását egy „egész világ" választja el az ösztönök – legyen szó akár „mitikus ösztönenergiákról", akár minden organikus működéstől független „irányító ösztönről" vagy sorsmeghatározó „génpárokról" – mélylélektani értelmezésétől, a lelki élet ún. topikus felfogásától. Tagadunk mindenféle misztikus ős ént, időtől és tértől független „lelki aktust", minden „principiálisan" megismerhetetlen „lelki tartalmat."

Az elmondottakból egyáltalán nem következik, hogy tagadjuk a tudattalan kategóriáját. A tudattalan az emberi psziché valóságos szférája; vizsgálata ezért elengedhetetlenül

szükséges. A tudattalan freudi értelmezését azonban nem tartjuk megalapozottnak, experimentálisan ellenőrizhetőnek. Már az ösztönfolyamatok elemzése során utaltunk arra, hogy „ős nélküli ösztönvilág" „Ős ösztön" vízióját a modern tudományok eredményei nem igazolják. Ugyancsak nem tekinthető igazoltnak a tudattalannak az öröklött faji emlékekkel s a lefojtott gyermekkori szexuális élményekkel való azonosítása.

Freud mai követői hajlandók túlbecsülni a mélylélektannak a tudattalan feltérképezésével kapcsolatos érdemeit. Hermann egyenesen arról ír, hogy Freud feltárta a tudattalan struktúráját, tartalmi sajátosságait, törvényszerűségeit. Freud sokkal szerényebben nyilatkozott: „Ne várják – írja 1932-ben –, hogy az ős énről az elnevezésen kívül valami sok újat tudok mondani. Személyiségünk sötét, hozzáférhetetlen része ez, azt a keveset, amit tudunk róla, az álommunka és az ideges tünetek tanulmányozása révén szereztük, és így tudomásaink legnagyobb része negatív jellegű, csak az én ellentéteként írható le."[56]

Freud természetesen egy sor új mozzanattal gazdagította a tudattalan fogalmát. Megoldási kísérletei azonban korántsem előzmény nélküliek. A tudattalan vizsgálatával kapcsolatban már a XIX. század utolsó évtizedeiben két irányzat alakult ki: egy tudományos, materialisztikus és egy spekulatív megoldásokkal kísérletező, idealista irányzat, amely sajátos módon fejezi ki az „ész hatalmából" kiábrándult polgári gondolkodás misztikus, irracionális „hangulatait". Freud ehhez a Carus és Eduard Hartmann által reprezentált irányzathoz kapcsolódik.

A materialista pszichológia a fechneri–szecsenovi vonal folytatója. Fechnernél még csak elemeivel találkozunk a kérdés materialista megközelítésének. Érdeme, hogy a tudattalant anyagi folyamatokhoz köti... Azokat a processzusokat sorolja a tudattalan fogalomkörébe, amelyek nem rendelkezvén elegendő erővel, nem érik el az ingerküszöböt. A leib-

nizi petite perceptiont is ilyen értelemben magyarázza, úgy vélte, hogy a pszichikai tevékenység meghatározott periódusokban a tudatküszöb szintje alá esik. A kérdés komplex megoldása irányában Szecsenov teszi meg az első lépéseket. Világosan elhatárolja a psziché és a tudat fogalmát: kimutatja, hogy a pszichikus folyamatok nem minden esetben érik el a tudat szintjét. Nála találkozunk először a rejtett pszichikus mozgások, a bonyolult agytevékenység nem tudatos formáinak analízisével.

Pavlov is foglalkozott a tudattalan problematikájával. A rejtett pszichikus mozgásokat azzal magyarázta, hogy a különbö.ő bonyolult tartalmú élmények gátlás alá kerülve nem semmisülnek meg, hanem „öntudatlanságba" süllyednek, hogy később, a gátlás gyengülésekor újra tudatossá váljanak. Pavlov az ilyen „tudattalan" élmények fiziológiai alapját a feltételes reflexek álcázódásában, a gátlások felszabadulásával (a gátlás gátlása, amely a reakciók gátlástalanításához vezet) kapcsolatos mechanizmusok működésében találta meg. Vitathatatlan, hogy ezek az öntudatlan, külső hatások nyomán létrejövő és gátlás alá kerülő élmények a viselkedés bonyolultabb formáinak dinamikájára is mély hatást gyakorolnak.[57] A tudattalan élmények és az ösztönök nem azonos típusú jelenségek.

A tudat „homályosabb szféráiban új kapcsolatok is képződhetnek. A kísérletek során bebizonyosodott, hogy „új kapcsolatok képzése az agykéregnek nemcsak az optimálisan ingerelhető területeiben, hanem többé vagy kevésbé gátlás alatt álló részeiben is végbemehet... A szintetizálás a kéreg azon részeiben is lefolyhat, amely... a gátoltság bizonyos fokú állapotában van".[58]

A tudattalan misztifikálásában nagy szerepet játszik Freud energiaelmélete. A tudattalan tartalmakból feltörő ösztönenergiáknak a mélylélektan démonikus szerepet tulajdonít. Pavlov iskolája ennek a rejtélynek a megoldásában is megtette az első lépéseket: experimentális úton konkretizálta a

pszichikai energia fogalmát. Energián Pavlov az idegingerületi folyamat energiáját értette, tehát konkrét, anyagi jellegű, mérhető fiziológiai energiát, és ezt az idegsejtekben levő speciális anyag készletének mennyiségével hozza összefüggésbe. A pszichikus működés energiája eszerint tulajdonképpen a magasabb ingerműködés energiája, az idegingerület energiája. Az asszociációnak, a pszichikus működés egyik fontos alapjelenségének fiziológiai alapját éppen az ingerületi energia *irányított* (két adott idegközpont közötti) vagy *irányítatlan* mozgása képezi.[59]

Napjainkban számos kutató foglalkozik a kéregalatti folyamatok elemzésével. Lurija, Lange, Bogomoloc, Petrova, O'Connor, Furst jelentős eredményekről adhat számot. Kétségtelen azonban, hogy a kérdés átfogó megoldása – különösen a neurózisok, a pathogén affektív konfliktusok területén – a *jövő feladata.*

*

A mélylélektan a pszichés determináció elvét vallja; a tudattalan folyamatoknak, az ösztönenergiáknak ezért tulajdonít centrális jelentőséget. A pszichés mechanizmusok valóban részt vesznek a determináció folyamatában, nélkülözhetetlen láncszemei az emberi cselekvésnek. E mechanizmusok azonban „csak" közvetítő közegek, nem végső okai a cselekvésnek.

A pszichikus működés természetét és eredetét tekintve biológiai jelenség. Azonban az emberi agynak az a vele született adottsága, hogy a környező valóságot visszatükrözze, a valóság tárgyaival és jelenségeivel való hatékony kapcsolat eredményeként bontakozik ki. A pszichikus működés az emberi agy külső tényezők által meghatározott önregulációja. A pszichikus jelenségeket, a belső indítékok egész rendszerét – beleértve az ösztönfolyamatokat, a tudattalan szférákat is – az embernek mint szubjektumnak az objektív külvilággal való kölcsönös viszonya szabja meg. A lelki élet tartalma,

a „belső indítékok rendszere" a szubjektum tevékenysége folyamán, társadalmilag meghatározott feltételek között alakul ki.

A külső hatások csak akkor válnak pszichikai aktussá, ha keresztülhaladnak az ember érzés- és gondolatvilágának meghatározott struktúráin. A külső hatásoknak a belső feltételek által való közvetettsége az agykéreg reflextevékenységében leli magyarázatát. Az agyba belépő minden inger korábbi impulzusokon alapuló kapcsolatok egész rendszerébe ütközik.

Az ember „belső világa" a „külső világ" által meghatározott. A személyiség, a jellem sajátos vonásai, az erkölcsi értékek a társadalmi érintkezés folyamatában, a társadalmi követelmények hatása alatt formálódnak s válnak az emberi cselekvés belső motívumává. A társadalmi hatások nyomán formálódó személyiség azonban *nem passzív tárgya, felfogó közege, objektuma* a külső indítékoknak, hanem *szubjektum* is, amely a külső természet megváltoztatásával saját személyiségét is megváltoztatja, és magatartását *tudatosan* irányítja.[60]

Az emberi személyiség fejlődése nem a külső faktorok mechanikus kölcsönhatásának produktuma, hanem a külvilággal sokoldalú kölcsönhatásban álló, e tényezők által determinált *szubjektum önmozgása.*

A mélylélektan álláspontját nem azért vitatjuk, mert a pszichés mechanizmusoknak jelentőséget tulajdonít – bár kétségtelen: tévedéseik egyik forrása e mechanizmusok valóságos szerepének túlhangsúlyozása. E mechanizmusok természetét tartjuk problematikusnak. A mélylélektan elvonatkoztat a tudattartalmaktól. A magatartás egyszerű és bonyolult formáit azonos mechanizmusokra vezeti vissza; a legbonyolultabb tevékenységi formákban is meghatározott ösztönök megnyilvánulását, szublimálódását látja. A tudattartalmakat azonban nem negligálhatjuk. Mert – éppen annak van elhatároló jelentősége, hogy *mi* tükröződik a reflektorikusan meghatá-

rozott folyamatokban: a pszichés sajátosságok nem önmagukban, vagyis mint szubjektív adottságok, hanem tartalmuk, azaz a külvilághoz való viszonyuk alapján vizsgálandók.

Ezért kérdőjeles a pszichés mechanizmusok szerkezetének (topikájának) mélylélektani értelmezése. Freud rendszerében a tudattalan „kiszámíthatatlan", „független" elem, amely az ember cselekedeteit végzetszerűen meghatározza. A „felettes én", a civilizátor mint külső tényező szemben áll az ember belső vágyaival, szükségleteivel; e vágyak azonban végzetszerűen mindig utat törnek maguknak. A tudattalanba visszaszorított lelki tartalmak az ember sorsában – ilyen vagy olyan módon – irányító szerepet játszanak.

A mélylélektan a személyiség komplexumából „kiemelve" az ember tudat- és érzelemvilágától elhatároltan vizsgálja a tudattalan élményeket. Ezért halványítja el a magasabb rendű érzelmi és akarati folyamatok – különösen gátlásfolyamatok – szerepét az emberi magatartás determinációjában. Az egyoldalúság a tudat természetének leegyszerűsített értelmezéséből fakad: nem látják – pontosabban tagadják –, hogy *az emberi tudat mint a társadalmi élet terméke képes a környező társadalom érdekeinek, igényeinek felfogására, s ebből fakadóan képes saját cselekedeteit irányítani és ellenőrizni*, hogy az ösztönöket nemcsak azok az ingerületi energiák befolyásolják „belülről", amelyek bizonyos külső vagy belső feltételek hatására feltörnek a „tudatalatti rétegekből", hanem olyan, az ember magasabb idegtevékenysége által irányított tudati elemek, érzelmi állapotok és velük szoros kölcsönhatásban álló akarati energiák is, melyekben a társadalmi morál, az emberi érintkezés követelményei tükröződnek. Tagadják a kérgi folyamatok, a második jelzőrendszer domináns szerepét az emberi cselekedetek irányításában.

A mélylélektan mellőzi az *akarati* folyamatok érdemi elemzését is. Pedig a kérdés éppen a kriminalitás, az aszociális magatartásformák helyes értékelése szempontjából nagy jelentőséggel bír.

Az akaratlagos mozgások a cselekvés gondolatának és a cselekvésnek feltételes kapcsolatain alapszanak. Akarati cselekvésről akkor beszélhetünk, ha a cselekvés gondolata feltételes kapcsolatban van a tényleges cselekvéssel és irányítja azt. Pavlov szerint ez a folyamat úgy játszódik le, hogy a cselekvés gondolata nyelvi jelekkel megjelenik a *tudatban,* amely – a megfelelő feltételek meglétében – a feltételes idegkapcsolat révén kiváltja a cselekvés reflexét.

Mindez a legszorosabban összefügg a cselekvés motivációjának helyes értelmezésével. Az akarat funkciója a cselekvés irányítása oly módon, amint azt az ember szükségletei, megismerési és viszonyulási struktúrái meghatározzák. Mert végső soron a szükségletekből s azok felismeréséből jönnek létre azok az ingerek vagy ingerkomplexumok, amelyek az egyén belső vagy az egyén és a környezet között fennálló egyensúlyrendszer változásait jelzik, és ugyanakkor működésbe helyezik az egyensúly helyreállítását célzó tudatműködést. A materialista pszichológia ezeket az ingereket vagy ingerkomplexumokat nevezi motívumoknak.

A mélylélektan a motívumokat is – mások hiányérzet-törekvésnek nevezik – az ösztönélet lefojtott energiáiból származtatja, s azzal sem számol – ez összefügg az akaratnak mint specifikus tudati erőfeszítés által karakterizált lelki folyamatnak a negligálásával –, hogy a belső késztetések a tudati szférákon keresztül haladva, a sajátságosan emberi akarat segítségével válnak a cselekvés indítékaivá. A tudat képes az ingerek által megjelenített motívumokat a társadalom által támasztott és a nevelés által közvetített követelmények mérlegén mérlegelni. E követelmények meghatározott megismerési struktúrákban és magasabb gátlásfolyamatokban materializálódnak. A determinációnak a pszichikum által való közvetettsége – melyről korábban szólottunk – azt eredményezi, hogy az ember magatartását nemcsak az adott pillanatban ható külső tényezők határozzák meg, de ismeretanyag, érzelmi viszonyulások formájában azok az em-

léknyomok is, amelyek a múlt és a jövő szerepére utalnak. A motívumok „érzelmi töltettel" is rendelkeznek: az egyén és a környezet közötti egyensúly időleges megbomlása, az egyensúlyrendszer változásai hangulati, érzelmi hullámzásokat eredményezhetnek. A késztetések különböző előjelűek és irányúak lehetnek. Az érzelmi felfokozottság ilyenkor különösen erőteljes. Ezt az állapotot a motívumok harcaként jellemzik. A személyiség beállítódása, a magasabb rendű intellektuális, morális pozitív gátlásfolyamatok a konfliktushelyzet feloldásának mechanizmusai. Az egyensúlyhelyzet tartós hiánya patologikus elváltozásokat eredményez.

A tudat irányító szerepe egyébként negatív oldalról is bizonyítható. Goldstein Gelb, Lurija kísérletei igazolják, hogy az absztrakt fogalmi gondolkodásban történt sérülések eredményeként az ember a szándék nélküli cselekvés színvonalára süllyed, melyeket csak a szituáció és a már kialakult mechanizmusok határoznak meg.[61] Hasonló megállapításokat tesz Nyírő Gyula a megismerési organizáció zavaraival kapcsolatban.[62] Ez az állapot egyébként a kriminalitás okainak vizsgálata szempontjából rendkívül figyelemre méltó, azonban semmi körülmények között sem tekinthető normál állapotnak, mint azt a mélylélektan korifeusai állítják.

*

A mélylélektan az egyént önmagában, izoláltan vizsgálja, s ha egyáltalán foglalkozik társadalmi problémákkal – az utóbbi évtizedekben ez az igény egyre erőteljesebben jelentkezik –, akkor nem a társadalom oldaláról közelíti az egyént, hanem az egyén oldaláról a társadalmat. A mélylélektan egyes irányzatai a társadalom törvényszerűségeit az „ösztönök játékával" magyarázzák. A „totem és a tabu" eszmei kiindulópontjait vizsgálva Wilhelm Reich – Freud egyik legismertebb és legtekintélyesebb követője – megállapítja, „hogy a patriarkális társadalmat – tehát a mai kapitalista rendnek megfelelő társadalmat – az ösztönök indirekt kiélése vagy

elfojtása alakította ki".[63] E. R. Groves szerint minden szociális nyugtalanság az ösztönök kielégítetlenségéből fakad.[64]

Mások a társadalmi konfliktusokat vezetik le az ösztönélet zavaraiból. C. H. Parker és W. F. Ogburn például bevezették az indusztriális pszichózis fogalmát; minden szociális feszültség, válságtünet oka az az ellentét, amely a modern ipari társadalmak bonyolult szervezettsége és az ember ősi, még a barlanglakók korában kialakult s ma is változatlan „természete" között fennáll.[65]

Ogburn és Parker a két világháború közötti időszakban az amerikai szociológia vezető egyéniségei közé tartoztak. Igen jellemző a freudizmussal való találkozásuk és „összeforrásuk". Mindketten behatóan foglalkoznak a társadalmi dezorganizáció kérdéseivel. Elemzik a társadalmi dezorganizáció megnyilvánulási formáit: a sztrájkokat, a neurotikusok nagy tömegét, a kriminalitást. Első munkáikban már annak bizonyítására törekszenek, hogy e szociális jelenségeket „autikus vagy illuzorikus képzetek, álcázott, elfojtott, tudattalan motívumok váltják ki". A világháború éveiben megismerkednek Freud nézeteivel. E tanok végleg „meggyőzték" őket arról, hogy a „szociális nyugtalanság" különböző megnyilvánulásai nem mások, mint „irracionális faktorok erőjátékai". Parker például így jellemzi a sztrájkokat: „A sztrájkoló munkás nem alapvető hajlamai, szükségletei és ösztönei, amelyeket változatlan formában még barlanglakó őseitől örökölt, kielégítetlenek. A szociális helyzet, különösen a modern civilizáció feltételei között, akadályozhatja vagy elnyomhatja bizonyos ösztönök kielégítését, s ez »pszichikus lázadáshoz« vezet..." „A sztrájkoló munkásoknál a neurózis egy formájával van dolgunk."[66] A polgári társadalom mozgástörvényeiről, szerkezetéről, osztályantagonizmusokról és következményeiről, mint láthatjuk, ebben az elemzésben szó sem esik. S hasonló séma szerint elemzik a kriminalitás tüneteit is.

Ogburn és Parker is azonosítja a társadalom és a kultúra

fogalmát. A nemkívánatos szociális feltételek a modern kultúra természetéből következnek, az indusztriális pszichózis megnyilvánulásai. A társadalmi dezorganizáció a változatlan emberi természet és a modern kultúra konfliktusának a terméke: „az emberi természet, amelyre jellemzőek a félelem, a nemiség, a kutatás, a kalandkeresés, a kíváncsiság, a kötekedés, a harag, a megfutamodás, a törzsi állapot, az altruizmus motívumai – nem sokat változott a történelem előtti idők óta. Ugyanakkor megváltozott a kultúra, a modern városi élet elnyom bizonyos alapvető emberi törekvéseket és motívumokat, mások számára pedig nem biztosít kellő teret a kielégüléshez." A társadalmi dezorganizáció, és így a kriminalitás leküzdésének feltételét az alkalmazkodás új formáinak megteremtésében látják. Ennek feltétele, hogy Freudnak a vágyakról, a vágykielégülésről, az elfojtásról, a szublimációról való tanait messzemenően alkalmazzák.

Az Ogburn és Parker által megfogalmazott elvek érdesebb megfogalmazásban térnek vissza Viseszlavecnél, Tolmannál. Viseszlavec például így ír: „a racionális-technikus ész váratlan előretörésére a kollektív tudattalan az ősi barbár ösztönök mozgósításával válaszol. A történelem legmélyebb rétegeiből mintegy felszínre törnek a történelem előtti szörnyek, vagy megjelenik a »neandervölgyi ősember«. Így kialakul egy barbárság, amelyet tudományos technika övez."[67] A fiatalkorú bűnözők a barbárok ifjú csapata. Bennük tör felszínre legelementárisabb erővel a kultúra bonyolult „kapcsolódásai" elleni tiltakozás. A társadalmat csak egy pszichológiai forradalom mentheti meg, amelynek szellemi vezére Freud lesz. E forradalom eredménye – mint Tolman megállapítja – a „Psychological Man", aki képes lesz konfliktusait feloldani, és a harmonikus embereszményt realizálni. A történelmi materializmus félreérthetetlenül szegezi szembe e nézetekkel a maga igazságát: a társadalom fejlődését a társadalmi lét törvényszerűségei határozzák meg, mely törvények

végső soron az emberi tudat, az emberi magatartás determinánsai is.

*

A determinációs folyamat értelmezéséből – mint láthattuk – egyenesen következik, hogy a mélylélektan az aszociális magatartást, s így a kriminalitást is az ösztönélet zavaraira vezeti vissza. A mélylélektan vallja: az aszociális magatartás nem más, mint neurotikus zavar. A kriminalitást illetően pedig – ami az aszociális magatartás szélsőséges formája – így hangzik a mélylélektan tétele: a pszichózis és a neurózis a belsőben megérlelt bűnözés, a bűnözés pedig a külvilágba transzportált neurózis. A neurózis nem kivételes eset, hanem a civilizált társadalmak törvényszerű velejárója. Az egészség relatív fogalom. Nincs éles határ az egészség és a betegség között, hanem fokozatos átmenet, úgyhogy pontosan nem is lehet megállapítani, hol kezdődik a betegség.

A neurózisok – akárcsak a különféle pszichopátiák – valóban okai lehetnek kriminális cselekedeteknek. A megismerési struktúrák és a hozzájuk kapcsolódó intellektuális, morális érzelmek, visszanyúlási struktúrák sérülései súlyos konfliktusokhoz vezethetnek. Tudományosan megalapozatlan azonban a gyermeki magatartást általában e neurózisok oldaláról megközelíteni.

A kérdés szorosan összefügg a lelki működések ún. váltógazdálkodásának a „kín- és örömelv", valamint a „valóságelv" freudi koncepciójával. Idéztük Freudnak és Aichornnak ezen „prinzipek" működésével kapcsolatos felfogását. Láthattuk, hogy a kriminalitást az alacsonyabb fokon való rögzüléssel, az „örömelv" eluralkodásával magyarázzák.

Nem vitatjuk a fixáció s a regresszió tényét. Az öröm- és valóságelv spekulatív sémája azonban e tényt nem magyarázza. A jelenség oka a viszonyulási struktúrák fejlődésében mutatkozó zavarokban keresendő. A materialista pszichiátria

számottevő eredményeket ért el e jelenségek természetének tanulmányozásában.

„A viszonyulási struktúra alacsonyabb szintjei erős dinamikus késztetést jelentenek, és a fejlődés alacsonyabb fokán igen kifejezetten meghatározzák az alkalmazkodás módját. A magasabb rendű érzelmek megjelenése tehát a felsőbb szintek kialakulását, az alattuk levő szintek mérséklését, gátlását okozzák. Míg az alacsonyabb rendű érzelmek késleltetési gátlás hiányában aktuális állásfoglalásra késztetnek, a magasabb rendű érzelmek ennek az állásfoglalásnak a minőségét és intenzitását a megismerési struktúrákkal kapcsolatos kölcsönhatások révén erősen befolyásolják, s a magatartást a jövő érdekében határozzák meg. A viszonyulási struktúra felső szintjének elemei különösen a társadalmi alkalmazkodás szempontjából nagy fontosságúak."[68]

Az, ami a felszínen mint az „örömelv eluralkodása" jelentkezik, a valóságban nem más, mint az alacsonyabb rendű érzelmek felülkerekedése, a magasabb rendű érzelmek hiánya vagy elerőtlenedése, ami a fiatalkorú bűnözőknél egyes esetekben az etikai és morális érzelmek elhalványulásában, a vitális ösztönös érzelmek túlsúlyában jut kifejezésre.

Mint már említettük – a mélylélektan ezeket a negatív tüneteket a tudattalanból feltörő, rejtélyes és kiszámíthatatlan ösztönfolyamatokkal magyarázza. A modern pszichiátria elvére a mélylélektan kínálta misztikus megoldásokat, a fixációt és a regressziót valóságos okokra, elsősorban miliőhatásokra vezeti vissza.

„Az alacsonyabb rendű érzelmek túlsúlya a magzati állapotban vagy a korai gyermekkorban keletkezett agyi károsodással – pl. agyvelőgyulladás –, elhanyagolt neveléssel, negatív környezeti hatásokkal – nyomor, család hiánya, rossz példa hatása – magyarázható."[69]

A modern pszichiátria nem zárja ki az olyan esetek lehetőségét, amikor az alacsonyabb fokon való rögzülés hátteré-

ben valamilyen szervi fogyatékosság rejlik. Legjobb képviselői azonban a klinikai esetek gondos elemzése alapján arra a következtetésre jutottak, hogy ez csak igen kisszámú esetre jellemző.[70] A döntő a miliőhatás s mindenekelőtt az elhanyagolt nevelés.

A gyermek ösztönös kívánságai, vágyai és a tudati elemek konfliktusa nemcsak a fixáció vagy regresszió következménye lehet. A pszichiátria csak a patologikus esetekkel foglalkozik; e jelenség azonban – szinte nap mint nap – normális fejlődést mutató gyermekeknél is tapasztalható.

Az ember a természet szerves része, és létezésében alá van vetve a természet törvényeinek. Éppen ebből fakad – mint arra már utaltunk – az ösztönök jelentősége; ha kielégítésüket akadályozzuk, csak azt érjük el, hogy a szervezet által kitermelt és az élet fenntartásához nélkülözhetetlen energiák fojtottan, betegesen, görcsösen, s ha kell, végső esetben bűnös úton törnek maguknak utat. Számos bűnöző fiatal kórleletében találunk ilyen mozzanatokat. A mélylélektan felfigyelt erre a jelenségre, azonban helytelen világnézeti és ismeretelméleti nézőpontjából fakadóan e jelenséget egyoldalúan magyarázza.

Először: a gyermek vágyai, szükségletei és a társadalom követelményeit közvetítő tudati elemek kapcsolata a valóságban sokkal összetettebb, mint azt az örömelv és a valóságelv freudista szkémája sejtetni engedi. A külső és belső feltételek dialektikája itt is sajátos módon érvényesül. A nevelés folyamatában céltudatosan kialakított kulturális, erkölcsi, esztétikai szükségletek és vágyak is mint belső indítékok jelentkeznek.

Másodszor: a szervezet organikus működéséből fakadó ösztönös vágyak is – anélkül hogy betegesen elfojtanák őket – mederbe terelhetők, irányíthatók. Teljesen megalapozatlan e szükségleteknek mint eredendően aszociális jelenségeknek a jellemzése. Az ember primer szükségletei is a filogenezis folyamatában humanizálódtak.

A társadalom követelményeit tükröző megismerési struktúrák és magasabb intellektuális érzelmek nem spontán alakulnak ki; formálásukban *a nevelésnek* döntő szerepe van. A mélylélektan logikája: a gyermek aszociális, tehát neuraszténiás. A szocialista neveléselmélet logikája: a gyermek aszociális, tehát neveletlen. A fixáció és a regresszió tény, de rendellenes fejlődés következménye, s ezért káros és tarthatatlan, ha a fixáció törvényszerűségeiből akarjuk a gyermeklélektan általános törvényszerűségeit levezetni.

Nem vagyunk és nem lehetünk a gyermek fejlődésének passzív szemlélői. A társadalom szilárd követelményekkel, céltudatos ráhatásokkal kialakíthatja a tudati elemek s a belőlük fakadó nevelési elvek hegemóniáját. Ezt a következetes nevelő munkát nehezíti az ösztönök – a dolog lényege szempontjából közömbös, libidónak vagy agressziós ösztönöknek nevezzük őket – misztifikációja, a megismerési és viszonyulási struktúrák formálhatóságának tagadása vagy egyoldalú értelmezése.

„Az organizmus fejlődik, amennyiben funkcionál; a gyermek fejlődik, amennyiben nevelik és képezik. Ebben áll a gyermek pszichikai fejlődésének alaptörvénye. A gyermek pszichikai tulajdonságai nemcsak előfeltételei, hanem sokkal inkább eredményei egy egész fejlődési folyamatnak... Ezek fejlődése nemcsak kifejezésre jut a képzés és a nevelés folyamatában, hanem ebben a folyamatban megy végbe, ebben a folyamatban valósul meg."[71]

A nevelés kérdésében egyébként mélyen ellentmondásos a mélylélektan álláspontja. Egyrészt hirdetik, hogy az ember aszociális lényként jön a világra, s ezzel posztulálják a nevelés szükségességét, másrészt a nevelés – nem a merev, lélektelen nevelés, hanem általában a nevelés – „kártékony" szerepét hangsúlyozzák, mert „minden nevelés feladata, hogy gátoljon, elnyomjon, eltiltson",[72] s ez neurózist eredményez.

Freud maga is érzi az ellentmondást, és ezért írja: „A nevelésnek a megengedés Scyllája és az eltiltás Charibdise kö-

zött kell útját megtalálnia. Amennyiben egyáltalában meg lehet oldani a feladatot, meg kell találnunk azt az optimumot, mellyel a legjobb eredményt érhetjük el és legkevesebbet ártunk."[73] Ugyancsak számos utalást találunk ezen ellentmondásra vonatkozóan Freud tanítványainál: Anna Freudnál, Edmund Fischernél, Hermann Aliznál, Székely Györgynél.

„A nevelés ugyanakkor, amikor a gyermeket – feladatának megfelelően szociálissá teszi, tehát hozzásegíti ahhoz vagy reákényszeríti, hogy beleilleszkedjék ebbe a társadalomba, éspedig azáltal, hogy eredendően aszociális ösztöneinek elfojtására, ezek kiélésének feladására szorítja rá – ugyanakkor ezen elfojtások útján a gyermeket neurotikussá teszi: ez pedig megint csak újabb aszocialitás alapját veti meg akár a felnőtti neurózisban, akár pedig ennek aktívabb formájában: a kriminalitásban."[74]

A nevelés folyamata valóban nem ellentmondásmentes: a képességek fejlődésének már adott szintje és az elsajátítandó új tartalmak, a gyermek egyre tudatosabbá váló tevékenységének formái és a nevelő követelményei között dialektikus ellentmondás áll fenn. Ez az ellentmondás azonban nem negatív, hanem pozitív természetű: a személyiség fejlődésének fontos mozgatórugója. A helytelen nevelési ráhatások következtében – károkat okozhat például az életkorbeli sajátosságok figyelmen kívül hagyása – ez az ellentmondás „megmerevedhet", s ez esetben súlyos konfliktusok, magatartáshibák forrása. E konfliktusok azonban nem a nevelési folyamat lényegéből következnek, hanem a helytelen nevelési intézkedések velejárói.

A mélylélektan nevelési célkitűzése: feloldani a konfliktusokat, megteremteni a belső harmóniát, eljuttatni a gyermeket a relatív lelki egyensúlyhoz. Milyen természetű konfliktusokra összpontosít a mélylélektan, s mit ért a lelki élet egyensúlyán?

A mélylélektan abból indul ki, hogy a jellemképződés lényegileg a hatodik életévre lezárul. A személyiség egész to-

vábbi fejlődése a korai gyermekkorban átélt élmények emléknyomán halad; az ember egész életén át ezeknek az első éveknek átélt eseményeit ismétli. A gyermekkori élmények – elsősorban a szexuális élmények – traumatikus hatásúak: „Felismertük, hogy az első életévek (mintegy az ötödik életévig) több szempontból jelentőséggel bírnak. Először, mert magukban foglalják a szexualitás korai kivirágzását, mely az érettkori szexuális élet szempontjából döntő jelentőségű ösztönzéseket hagy hátra. Másodszor, mert ezen időszakban szerzett benyomások a még ki nem fejlődött, gyenge ént érik, melyre lelki traumaként hatnak. Az én az általuk előidézett indulatokat csak az elfojtás segítségével képes kivédeni, és ily módon az egyén a gyermekkorban szerzi meg a későbbi megbetegedésekre és működési zavarokra való hajlamot."[75]

A kérdések kérdése ezért a gyermekkor élményanyagának és a korai gyermekkorban elszenvedett traumatikus sérülések feltárása és elemzése.

A környezetnek is ebben az összefüggésben van jelentősége. A gyermek az anyához kötődik elsődlegesen. A család a gyermek természetes környezete. A neurózisokat, az aszociális magatartásformákat, a kriminalitást a család és a gyermek, mindenekelőtt az anya és a fiú-, az apa és a leánygyermek kapcsolatának kiegyensúlyozatlansága magyarázza.

Az természetesen vitathatatlan, hogy a gyermek fejlődésében – különösen az első években – a családnak, és mindenekelőtt az édesanyának kulcsszerepe van. A családi élet diszharmóniái a gyermek fejlődésében súlyos zavarokat okoznak, s szélsőséges esetekben fiatalkorú kriminalitásnak is kedvező táptalajául szolgálnak.

A család szerepét és jelentőségét ezért nem lehet eléggé hangsúlyozni. Miért elfogadhatatlan akkor mégis számunkra a mélylélektan álláspontja? Több okból. Először: eltérnek nézeteink a gyermek és a család kapcsolatának tartalmára vonatkozóan; vitatjuk a korai gyermekkor túlbecsülését; s

végül másképpen ítéljük meg a társadalom és a család kapcsolatát.

Nézzük meg először a családi kapcsolatok jellegére vonatkozó freudi nézeteket. Hermann Imre ezzel kapcsolatban a következőket írja: „Társadalmi létünk fejlődését is meg tudja a lélekelemzés körvonalazni. Voltaképpen társas lényként születünk, erős hozzákötöttséggel anyánkhoz. Ebből a kettős egységből fejlődik a családi kötöttség. Ebben az apának, anyának, testvérnek különleges szerep jut osztályrészül. A szülőkkel kapcsolatos érzelmek, a nemi ösztöntől is vezettetve, nagy érzelmi felduzzadásokhoz vezetnek. Ezeknek az elméletét foglalja össze az ún. Oidipus-konfliktus. Ugyanígy a testvérek közti szeretet, irigység és vetélkedés társadalomformáló erővé válik"[76]

A mélylélektan a családi kapcsolatok biológiai jellegét hangsúlyozza. Az anya a gyermek „első szexuális ösztöntárgyaként" kap központi helyet e rendszerben. A család azonban több irányú kapcsolatok rendszere. Bármily fontosak a biológiai kötődések, a család szociális státuszától nem vonatkoztathatók el. A gyermek fejlődését a családi miliőben mindenekelőtt a nevelési szituáció, a gyermek élettevékenységének helyes vagy helytelen megszervezése determinálja.

Ebben az összefüggésben írja Rubinstejn: „A személyiség fejlődésének különböző periódusait az életmód és a létezési forma határozza meg, amely változik a csecsemőnél, óvodásnál, kisiskolásnál és iskolás gyermeknél."[77]

Rubinstejn természetesen kiemeli: a gyermek életmódját, létfeltételeit a felnőttek határozzák meg, ezen belül elsősorban a család. E társadalmi jellegű hatótényezőt azonban nem állítja szembe a biológiai érés követelményeivel. Abból indul ugyanis ki, hogy a helyesen megszervezett nevelés figyelembe veszi az éréssel kapcsolatos követelményeket: az életmód magában foglalja az érés feltételeit.

Az első életévek a gyermek fejlődésének fontos szakaszát képezik. A személyiség és jellemformálódás azonban csak

megkezdődik ezekben az életévekben. A fogalmak és képzetek, a magasabb rendű érzelmek az értelmi fejlődés magasabb fokán alakulnak ki – elsősorban a tanulás, az iskolai nevelés, a szélesebb értelemben vett társadalmi ráhatások következtében. Vagy talán az ember világnézetét, erkölcsi értékrendjét a nemi ösztön orális, pregenitális vagy a genitális szerveződése, vagy akár az uralmi vágy, az alacsonyabbrendűségi komplexumok határozzák meg?

Az első gyermekévek jelentőségének túlhangsúlyozása logikusan következik a tudat és a tudattalan freudi értelmezéséből. Aki az ösztönnevelés elsődlegességét s egyoldalúan a gyermekkori traumák magatartás-meghatározó szerepét hangsúlyozza, nem véletlenül közömbös a világnézeti, erkölcsi-politikai és általában az intellektuális neveléssel szemben.

Ami a család és a társadalom kapcsolatát illeti: a mélylélektani koncepció gyöngéje ebben az összefüggésben, hogy a családot az alapvető történelmi-társadalmi viszonyoktól elszakítva vizsgálja.

*

A mélylélektan, mint láttuk, a fiatalkorú kriminalitást a családi élet zavarai által okozott pszichés sérülésekre vezeti vissza. Azt a kérdést azonban, hogy a családi élet zavarait mily tényezők magyarázzák, vagy megválaszolatlanul hagyja, vagy egyszerűen a szülők magatartásában is a gyermekkori traumák hatását keresi és véli felfedezni. Bűvös kör keletkezik ily módon: a gyermekkori traumák gyermekkori traumák okozóivá válnak.

A társadalmi meghatározások zárójelben maradnak, vagy csak formális szerephez jutnak. Tanulságosak e szempontból a hazai neofreudista irodalom kísérletei. Hadd utaljak Majláth György cikkére, amelyben összegezi a gyermekkori kriminalitással kapcsolatos álláspontját. Bevezetőben megállapítja: „Korproblémával állunk szemben, mely különböző társadalmi, gazdasági és politikai berendezkedésben élő né-

peknél is előfordul."[78] A továbbiakban hozzáteszi: „Még az ötvenes évek időszakában is olyan vélemény uralkodott nálunk ebben a kérdésben, hogy ennek gyakorlati jelentősége nemigen számottevő, és lényegében elhanyagolható, hiszen a bűnüldözésnek elsődleges célja az osztályellenség letörése. Tulajdonképpen arról van szó, hogy a fiatalkorú kriminalitást – fejlődésünk akkori szakaszában – nem vették komolyan, szinte nem létezőnek tekintették. Ma már világosan és egyértelműen látjuk, hogy a kérdés nem ilyen egyszerű, hanem együtt jár társadalmi fejlődésünk egyéb problémáinak megoldásával."[79]

Majláth jogosan ítéli el azokat, akik bagatellizálták a fiatalkorú kriminalitás veszélyét. A szocializmus valóban nem szünteti meg egyik napról a másikra a kriminalitást, sőt azt is tapasztalhattuk: a kriminalitás átmenetileg növekszik, ha a társadalomban feloldatlan ellentmondások vannak, ha elhanyagoljuk a kriminalitás elleni céltudatos, körültekintő harcot. Az ifjúság nevelése rendkívül bonyolult folyamat, számtalan hatás eredője: kitérők, átmeneti visszaesések lehetségesek.

A tudományos kutatás feladata, hogy a sokszor egymásnak ellentmondó tények halmazából kihámozza a törvényszerű mozzanatokat, a folyamatot alapvetően jellemző tendenciákat, irányzatokat. Hogy feltárja a *szociális* folyamatok és pszichei szerkezetek közötti közvetítők bonyolult rendszerét.

Minderről Majláth cikkében – amelynek célja pedig a szerző meghatározása szerint, hogy érzékeltesse „a gyermekkori és fiatalkori kriminalitás többsíkúságát, komplex jellegét" – szó sem esik. Senkinek sem áll szándékában tagadni: a fiatalkorúak kriminalitása „korprobléma". Ez a kortünet azonban „a különböző társadalmi és politikai berendezésben élő népeknél" *nem azonos módon jelentkezik.* Majláth – éppen azért, mert mindig és mindenütt a frusztrációt, az érzelmi konfliktusokat, a szexuális traumákat keresi – teljesen fi-

gyelmen kívül hagyja a jelenségek konkrét okát, a züllés jellegzetes megnyilvánulásait.

A felszínen vitathatatlanul tapasztalhatók bizonyos azonosságok: gondolok a civilizatorikus fejlődés – különösen a nagyvárosi életmód –, a háborús pszichózis kihatásaira. Majláth azonban megkerüli ezeknek a problémáknak az érdemi elemzését. Ígéretet kapunk ugyan „társadalmi fejlődésünk problémáinak" elemzésére; az elemzés azonban leszűkül a neofreudista szemlélet által körülhatárolt területekre; olyan kardinális kérdések, mint a morális intervallum, a hipster szemlélet hatása, az átmeneti korszakot specifikusan jellemző ellentmondások elemzése teljesen elkerülik figyelmét.

Majláth rabja a freudista logikának: mindig, mindenütt neurotikusokat, pszichopatákat keres. Itt van pl. a következő megállapítása: „Rendkívül magas a saceres vagy e kórformával azonos tüneteket (pirománia, dipsománia, kleptománia stb.) mutató gyerekek, illetve fiatalkorúak száma."[80] Cikkének ez a mondata nagyon „tudományosan" hangzik. A tudományos pszichiátria azonban rég megállapította, hogy a pirománia és a kleptománia üres fikció. Nyírő Gyula írja: „Kényszercselekvések közé sorolták, különösen a régi szerzők, a látszólag céltalan lopásokat, gyújtogatásokat. Hosszú gyakorlatom alatt azonban egyetlen ilyen esettel sem találkoztam."[81] Majláth rövid gyakorlata alatt nagy számban találkozott viszont ilyen fiatalkorúakkal. Vagy lehet, hogy egyszerűen csak „neveletlen" volt az, akit ő kleptomániásnak nézett?[82]

A neofreudizmus a reszocializálás híve. Ellenzi a represszáliák minden formáját; szerintük mindenki, aki a fiatalkorú bűnözők büntetése mellett kardoskodik: antihumanista. A fiatalkorú nem lehet bűnös – vallják. A bűnösség és a nevelésre szorultság alapjaiban ellentmondanak egymásnak; a bűnösség és a nevelés a reciprocitás viszonyában állnak: amennyire nagy a nevelési hiányosság, annyira kicsi a bűnösség. Nevelésen persze mindenekelőtt ösztönnevelést értenek.

A reszocializálás szükséges mozzanata a kriminalitás elleni

küzdelemnek. De csak mozzanata. A társadalom – legalábbis a jelen körülmények között – nem mondhat le a represszióról; a reszocializálás nem lehet önmagában a huliganizmus elleni harc hatékony fegyvere.[83] A büntetőintézeteket nem helyettesíthetik a fiatalkorúak „gyengédségigényére" építő idegszanatóriumok. Itt is kétfajta logika ütközőpontjába kerültünk; az analitikus pedagógia és a szocialista neveléselmélet ellentéte kibékíthetetlen. Milyen tanulságosak Makarenko szavai: „Ismerem ennek a típusnak az eredetét – írja a fiatalkorú bűnözőkről –, és tudom, hogy nehéz az átnevelése. Általában csak akkor sikerülhet ez az átnevelés, ha ilyen emberekkel erős akaratot szegezünk szembe, amely rendszeres nyomást gyakorol rájuk, hozzászoktatja őket a társadalom ellenállásának a gondolatához. A meggyőzéssel való manipulációk károsak, mivel teret adnak a cinikus logika gyakorlásának. Ami pedig a »szelídséget« és »jószívűséget« illeti, az ellenkezőjét eredményezi annak, amit várunk tőle."[84]

Ebben az összefüggésben szeretnénk szólni a pedagógiai tanácsadókról is. Mi a mélylélektan szerint az egyéni vagy csoportos terápián alapuló pedagógiai tanácsadás feladata? Liebermann ezzel kapcsolatban – mint már korábban idéztük – a következőket írja: „Ez a gyakorlat azért alakult ki, mert a magatartási panasszal küszködő gyermek – mint minden más gyermek is – élettani, psychológiai, gyakorlati – sőt – jogi tekintetben is függő helyzetben élő lény. Ez a függés az ember relatíve hosszú gyermekkorából származik, és súlyos érzelmi, értelmi és gyakorlati következményekkel jár, amelyeket tekintetbe kell vennie minden módszernek, amely a gyermekek formálásával foglalkozik, azaz minden pedagógiai és psychoterápiai módszernek."[85]

Liebermann tehát abból indul ki, hogy a „függő helyzet" következtében minden gyermek életében, latens vagy virulens formában, adottak bizonyos súlyos vagy kevésbé súlyos érzelmi és értelmi konfliktusok. A pedagógiai tanácsadók mun-

kájában ezért a középpontban „a magatartási panaszt okozó érzelmi konfliktus feltárása és tudatosítása áll".

Nem kell különösebben bizonyítani, hogy az egész kérdésfeltevés szervesen és logikusan következik a mélylélektan determinációs elméletéből: Liebermannt is az egyén biológiai struktúrájában levő „alaphibák", a korai gyermekkorban szerzett sérülések okozta zavarok, érzelmi konfliktusok érdeklik elsősorban.[86]

Milyen úton oldhatók fel e konfliktusok? Akiknél a panaszok latens módon jelentkeznek, ott a mélylélektan a profilaktikus-analitikus módszer alkalmazását javasolja; ahol a negatív tünetek már „felszínre törtek" – honnan máshonnan, mint persze a tudatlanból –, ott pedig a terapeutikus-analitikus nevelést alkalmazzák. Liebermann ezzel kapcsolatban a következőket írja: „A psychoterápia feladata, hogy a konfliktusból a gyermekben annyit és olyan módon tudatosítson, amennyi a konfliktus megoldásához szükséges. Kényes probléma, hogy mit és mennyit – viszont enélkül lehetetlen eredményt elérni."[87] A konfliktus tudatosítása tehát egyben a konfliktus feloldásának is a legfontosabb eszköze. Ezzel egyidőben családvédelmi intézkedéseket javasol, s nagy jelentőséget tulajdonít annak is, hogy a gyermekkel „hosszabb időn át, beszélgetve, játszva, egyénileg vagy csoportban, vagy váltakozva egyéni és csoportos foglalkoztatás keretében" foglalkozzanak.[88] Liebermann külön kiemeli: lényegesnek tartja, hogy a gyermek maga válassza meg vezetőjét: „akihez kapcsolódni akar. Egyenletes indulatáttételes helyzet (!) csak így alakulhat ki."[89]

Miért jelentkeznek erőteljesebben az analitikus módszer negatívumai a mi körülményeink között? Egy pillanatra sem akarjuk lebecsülni az érzelmi konfliktusok lehetőségét. Feltárásuk és gondos elemzésük – természetesen nem a mélylélektan módszerével – bizonyos esetekben az eredményes nevelő munka fontos feltétele. Ám az érzelmi konfliktusok „felkutatása" csak *kezdete*, és nem *végcélja* a nevelésnek. Mi nem

elégedhetünk meg a „lelki egyensúly" programjával: az aktív nevelés, a céltudatos nevelői beavatkozás hívei vagyunk. A mi pedagógiánk a pozitív követelések pedagógiája.

Nevelési céljainkat nem a gyermek ösztönszerkezetéből, érzelmi állapotának hullámzásából vezetjük le; e célok a *társadalmunk szerkezetéből,* igényeiből, követelményeiből adódnak.

A nevelőnek természetesen támaszkodnia kell a gyermek egyéniségére: ismernie kell a „gyermeki lélek" törvényszerűségeit. Mindez azonban nem lehet öncél: a pszichológiai ismeretek a *szocialista nevelés* célkitűzéseinek eredményesebb megvalósítását szolgálják.

Társadalmunk közösségi tulajdonra épül. Egész morális szemléletének ezért a *közösség* a tengelye. Közösségi embert csak közösségben lehet nevelni. A nevelési tanácsadókra azonban – Makarenko kifejezésével élve – az individuális nevelés hipertrófiája jellemző.

A csoportterápia kifejezés nem pontos. Lényegét tekintve e módszer semmiben sem rokon a közösségi nevelés metodikájával: a csoportos foglalkozások logikai tengelye az *individuum.*

A pedagógiai tanácsadás – vagy még pontosabban: az organikusan sérült, neuraszténiás gyermekek gondos *orvosi és pszichológiai* kezelése rendkívül fontos és szükséges. A családi nevelésben fellépő zavarok tartós kiküszöbölése azonban *csak* a gyermek alapvető tevékenységi körének ismeretében lehetséges. Az iskola és más közösségi fórumok – nevelési szisztémánk nélkülözhetetlen elemei. Az egyéni és csoportos foglalkozások – tapasztalt pszichológusok irányításával – hasznosak és célravezetőek lehetnek, de csak abban az esetben, ha kiegészítői egy átgondolt pedagógiai tervnek, amelynek lényege: *a gyermek egész tevékenységének* – tanulásának, munkájának, szabad idejének, szórakozásának – céltudatos *megszervezése.*

Nyilvánvaló, hogy e bonyolult, sokirányú feladat végrehaj-

tását nem lehet a nevelési tanácsadóktól számon kérni. Ellenvetéseink nem általában a nevelési tanácsadás vagy az arra rászoruló gyermekek pszichoterápiai kezelése, hanem az analitikus pedagógia alapelveinek alkalmazása, a tanácsadók izolálása, a nevelés pozitív tartalmi célkitűzéseivel szembeni közömbösség ellen irányulnak.

*

Cikkünk bevezetésében abból indultunk ki, hogy a freudizmus és a marxista gondolat ellentéte világnézeti természetű. Ez az ellentét napjainkban nemcsak hogy nem csökkent, de ha lehet, még erősödött. A mélylélektan egyre erőteljesebben fonódik össze a polgári szociológiával, annak fontos magyarázó elvévé vált.

Gisela J. Hinkle, a neofreudizmus ismert szakértője és lelkes híve írja: „A szociológusok végső soron átértékelték a haladásra, a racionalizmusra, a tudományra vonatkozó nézeteiket, és új módon fogalmazták meg saját tudományáguk feladatait. Az első világháború után elveszítették a haladásban való hitüket, amelyet korábban a racionális emberi gondolkodás produktumának tekintettek ... A szociális haladás, a szociális problémák megoldása szükségessé teszi azoknak a törvényeknek feltárását, amelyek az emberi irracionalizmust irányítják ... A freudizmus pozitív értékelését elősegítette a társadalom individualista koncepciójához való hozzákötöttség, amely az utolsó öt évtizedben jellemezte e diszciplímát, s amelyet röviden mint voluntarista nominalizmust jellemezhetünk."[99]

A mélylélektan lehetőséget ad arra, hogy a társadalom sokszor valóban kínzó, szeszélyesnek tűnő, váratlan robbanásokkal telített mozgását feloldják a tudattalan irracionalizmusában. A pszichés determinizmus és a társadalmi indeterminizmus elve: egyazon éremnek két oldala.

A polgári szociológia képviselői – akárcsak maga Freud – világosan látják, hogy a dialektikus materializmus és a mély-

lélektan ellenfelek. Tudják, hogy a tudat materialista és idealista, a társadalmi jelenségek voluntarista és történelmi materialista magyarázata diametriálisan ellentétes, mint ahogy a racionalizmus és irracionalizmus, a determinizmus és indeterminizmus is egymást tagadó elvek.

Felvetődik a kérdés: ha Hinkle, Ogburn, Parker, Groves oly egyértelműek ezen ellentét megítélésében, mi magyarázza a mélylélektan hazai művelőinek illúzióit a freudizmus forradalmi küldetését illetően? Vagy nincsenek is illúzióik? Mindenesetre az ellentéteket nevükön kell neveznünk. A lélektan – amelynek szerepe és jelentősége egyre növekszik – csak a modern tudományok kísérletileg ellenőrzött eredményeire építve töltheti be eredményesen fontos hivatását.

(1961)

A humanizmus értelmezése a mai katolikus teológiában szervesen összefügg az egyház azon újabb és újabb kísérleteivel, hogy „áthassa a teológia kovászával a modern világot".

A társadalmi fejlődés rendkívüli módon felgyorsult. Évszázados, öröknek hitt értékek váltak viszonylagossá; a technika viharos ütemű fejlődése tovább szélesítette az ember hatalmát a természet korábban bálványozott, vak erői felett. Egyre többen ismerik fel: az ember képes arra, hogy sorsának ura és tudatos irányítója legyen.

A katolikus gondolat legrugalmasabb képviselői látják: ilyen körülmények között az ember szerepéről és rendeltetéséről vallott korábbi megfogalmazások tarthatatlanok. Kísérletet tettek és tesznek arra, hogy a lényeg változatlan megtartása mellett, „külsőleg új ruhába öltöztessék a teológia igazságait".

A szocializmus térhódítása következtében az egyház számára élet-halál kérdése lett a „modern" ember, s mindenekelőtt a polgári világ s az egyház dogmáinak oly módon való összeegyeztetése, hogy az elvek is sértetlenek maradjanak, s ugyanakkor a huszadik század embere se érezze a dogmák lényegéből fakadó anakronizmust, középkoriságot.

Ez a felismerés vezette az ún. keresztény humanista teológusokat, akik a polgári humanizmussal kapcsolatos tradicionális, konzervatív álláspont kritikai átértékelésének feladatát vállalták magukra.

E tanulmányban természetesen nem tudjuk átfogni az ún. keresztény humanizmus valamennyi jelentkezési formáját. Elsősorban neotomista áramlatokra utalunk, de arra sem vállal-

kozhatunk, hogy a neotomizmus valamennyi „árnyalatát" a kérdés vonatkozásában jellemezzük. Így egyáltalán nem esik szó korunk egyik *legjelentősebb* katolikus gondolkodójáról, *Pierre Teilhard de Chardinről*, s ugyancsak hiányzik tanulmányunkból a perszonalizmus emberfelfogásának ismertetése és bírálata.

*

Az embert az Universum középpontjába helyező, a földi élet szépségeit hirdető polgári humanizmus és a keresztény dogmatika között, amely közismerten vallja: „a boldogság elérhetetlen azok számára, akik az embert állítják a világ középpontjába", hosszú évszázadokon keresztül elkeseredett harc folyt.

A katolikus gondolat és a polgári humanizmus viszonyának kritikai átértékelése ezért a történelmi háttér újrafestését is megkövetelte. A közelmúltban számos ilyen kísérletnek lehettünk szemtanúi.

Az első jelentősebb, átfogó kísérlet Konrád Burdach nevéhez fűződik. Burdach[1] szerint a reneszánsz és a humanizmus kiemelkedő alakjai lényegileg az evangélium eszmevilágát képviselik. Műveikben nem a keresztény szellemiség ellen lázadnak, hanem azok ellen a külsőségek ellen, amelyek az igazi krisztianizmus kibontakozását gátolják. A megújhodás általuk vallott eszméje – Burdach megítélésében – a Szent Pál által hirdetett lelki újjászületés eszméjével rokon.

H. W. Rüssel a kereszténységben az antikvitás letéteményesét, a humanista eszme egyetlen hivatott hordozóját látja. Rüssel a középkori dogmatikáról is mint a humanizmus egyik formájáról beszél. Könyvében[2] a filozófia történetének egy sajátos modelljét építi fel, amelyben viszonylagossá válik, eltűnik a határ a középkor és a reneszánsz között.

Bremond abbé – ha lehet – a történelem érdes felületeit még tovább finomítja. Közismert történelmi tény, hogy a trienti zsinat a humanista gondolattal való leszámolás nagy

alkalma volt. A szellem, amely a zsinatot áthatotta, az inkvizícióban érlelődött tetté. Bremond abbé azonban másképp ítéli meg a helyzetet. Szerinte „a humanizmus is ott székelt Trientben; a keresztény és klasszikus antikvitás dicsőséges és jótékony hagyományaival megrakott integrális humanizmus".[3] Egyes magyar neotomisták Bremond abbé „bátor" gondolatainak interpretálásában megállapítják: „éppen a trienti zsinat hajtotta végre a humanizmus végleges... hivatalos beleojtását a teológiai gondolkodásba."[4]

A magyar katolikus irodalomban csak lassan nyer polgárjogot ez a szemlélet. Az ún. keresztény humanizmus első képviselői a teokratikus elveket valló, a feudális rendnek elkötelezett egyház ellenzőiből verbuválódnak. Számuk nem nagy, eszmei hatásuk is korlátozott. Soraikban egyrészt olyan gondolkodókat, költőket, papokat találunk, akiket a világgazdasági válság, a földmunkásnyomor, a parancsuralmi rendszerek győzelme, az új világháború lehetősége mélységesen megrendít, s akik az egyházat, az evangéliumot e súlyos gondok megoldása érdekében a szociális igazságtevés eszközévé akarják tenni. Sík Sándor életműve reprezentálja e törekvéseket. Másrészt olyan politikus elméket találhatunk soraikban, akik felismerik a középkori-teokratikus pozíciók védhetetlenségét, s a szociális feszültségek felhalmozta energiákat egy korszerűbb, dinamikusabb egyház javára akarják hasznosítani. A *Korunk Szava* egyes tanulmányai karakterisztikusan fejezik ki e törekvéseket. Az elmúlt két évtizedben a hivatalos katolikus álláspont is közeledett a keresztény humanisták kérdésfeltevéséhez. A történelmi események, úgy látszik, a vallásfilozófia magyar jeleseit is meggyőzték arról, hogy a „tablót" újra kell festeni. S az ecsetet olyanok is a kezükbe veszik, akik korábban egészen másképpen ítélték meg a teológia és a reneszánsz, a katolicizmus és a polgári humanizmus történelmi kapcsolatait.

Példaként említenénk Kecskés Pál *Kereszténység és humanizmus* című tanulmányát. Kecskés Pált nem tekintjük a ma-

gyar katolikus gondolat reprezentáns képviselőjének. Horváth Sándor nagyobb formátumú, mélyebb gondolkodó, a költő és esztéta Sík Sándor érzékenyebb, eredetibb elme. Kecskés szaktudós, aki teológiai tanárként is a német katedrafilozófusok jellegzetes alakja volt. Állásfoglalása mégis figyelemre méltó, mert filozófiatörténeti írásain egész generációk nevelkedtek. Ismert *Bölcselettörténet*-e az ortodoxia szellemében fogant. Újabb írásaiban azonban álláspontot változtat, s félreérthetetlenül kinyilatkoztatja, hogy burdachi – rüsseli nyomokon jár – abból indul ki, hogy „mind a történelmi fejlődés során, mind az eszmetartalom elemzésénél könnyen felismerhető az a szellemi előkészítés és indító hatás, amelyet a későbbi humanista mozgalom éppen a keresztény szellemiségtől kapott".[5]

Sajnálattal állapítja meg: „eléggé elterjedt nézet, hogy a humanizmus a kereszténységgel ellentétben álló szellemi irányzat."[6] Ez az álláspont „ilyen általánosító formában tarthatatlan".

„Köztudomású, hogy a humanizmus szellemi gyökerei visszanyúlnak az antik gondolkodás talajába... Cicero jelöli először a »humanitás« névvel azt az értékeszmét, amely a természetes adottságok emberhez méltó, öntudatos kibontakozásának kulturális etikai célkitűzését foglalja magában. Nem hatott idegenszerűen ez az eszme a világba lépő kereszténységre, sőt az hivatásának tekintette, hogy az eszmét továbbfejlessze..."[7]

Tanulmányában a kereszténységet az antik humanizmus egyenes folytatójaként és továbbfejlesztőjeként jellemzi. Álláspontja szerint a korai és késői középkorra egyaránt „a keresztény lelkiségnek az antik világgal létrejött szellemi kapcsolata jellemző".[8] Ilyen megvilágításban érthető, hogy elfogadhatónak és logikusnak tartja Burdach érvelését, mely szerint a *reneszánsz a középkor szerves folytatása,* „s a teremtő és megszentelő Isten szándéka szerinti létformához való visszatérés követelményével egyenlő".[9]

*

A keresztény humanizmus különösen két összefüggésben korrigálja a hagyományos történelemfelfogást: új módon értelmezik az ókor és középkor, valamint a középkor és a reneszánsz kapcsolódását, egymáshoz való viszonyát.

Az antik humanitás és a középkor viszonyát jellemezve Kecskés például így érvel: „Szent Páltól és Szent Jusztintól egészen Tamásig terjed azoknak a sora, akik előtt a humanizmus klasszikus eszménye és összhangzatos műve lebegett."[10]

E megállapítás félreérthetetlenül sejteti, hogy nemcsak a középkor egyik vagy másik jelentősebb egyénisége, de szinte valamennyi reprezentánsa a humanista eszmény letéteményese és folytatója volt.

Korábbi műveiben Kecskés professzor sokkal „árnyaltabban" fogalmazott. Bölcselettörténetében például ily módon körvonalazza az antik műveltség és szellemiség határát: „A középkor is értékesítette az antik műveltség feltalálható javait, de azokat a maga eszméihez alakította. A reneszánsz embere azonban már tájékozódást keres az ókor bölcseinél . . ."[11]

„A középkor is értékesítette az antik műveltség *feltalálható* javait." A középkor bölcselői számára, akik műveikbe állítólag „beépítették" az antik kultúra szellemi örökségét, „akik hivatásuknak tekintették, hogy az antik szellemiséget továbbfejlesszék", talán *nem* álltak rendelkezésre az ókori bölcselők művei?! Kecskés professzor nagyon jól tudja, hogy mit fed el ez a szerény, „igénytelen" megfogalmazás. A professzor kiváló ismerője azoknak az általánosan elismert filozófiatörténeti munkáknak, melyek nagy tényanyagra támaszkodva megállapítják: „A régieknek, különösen a görögöknek a tanulmányozása a középkor folyamán egészen abbamaradt, még Platón és Arisztotelész bölcselete is leginkább csak latin fordításokból vagy másodrangú forrásokból ismertek."[12]

Kecskés professzor újabb tanulmányában nem tér ki e kényes összefüggésre. Korábbi írásaiban rendszerint Arisztotelészre hivatkozik, mondván: igaz, hogy az ókori örökség nem

állt a maga teljességében a középkor rendelkezésére, de ismerték Arisztotelészt, az antik világ legegyetemesebb gondolkodóját.

Arisztotelész valóban központi helyet foglalt el a dogmatikában. De nem a *teljes* Arisztotelész. Jelentősebb művei – így többek között a *Metafizika* – csak a XIV–XV. században váltak ismertté Nyugaton. A középkor Arisztotelésze, Herzen szellemes megállapítása szerint, tonzúrás Arisztotelész, akit a teológia „a maga eszméihez alakított". A hivatalos egyház – elég talán, ha az 1512-es lateráni zsinat határozataira utalunk – üldözte azokat a gondolkodókat, akik a bizánci és arab közvetítéssel ismeretessé vált arisztotelészi forrásmunkák tanulmányozásához fogtak. Stözig joggal írja: „Arisztotelész műveinek az olasz, német és francia humanisták által előmozdított ismerete mind nehezebbé tette azt, hogy ragaszkodni lehessen az arisztotelészi filozófia és a kereszténység összeegyeztetéséhez."[13]

Egyébként az antik humanitás folytonosságával kapcsolatban számtalan ellentmondó érvre és megállapításra bukkanhatunk az ún. keresztény humanisták műveiben. Assisi Szent Ferencet például – Henri Thode nyomán[14] – általában mint a középkori humanizmus egyik legmegragadóbb alakját jellemzik. A reneszánsz előfutárát látják benne, olyan egyéniséget, „akinek lírai heve, személyiségtudata, új lelkesedése a világ szépségeiért" mély humanitást, emberszeretetet áraszt magából. Rüsselnél ezzel szemben a következő jellemzést találjuk: „A cluny kongregációban az volt a szokás, hogy ha egy szerzetes a szilencium idején pogány vagy világi könyvet kívánt, kutyamódra kellett a füle mögött kaparásznia, mintegy jelezve ezzel, hogy a régiek – [Értsd az antik bölcselők. H. T.] – könyvei olyanok, mint a férgek. Antihumanisztikus magatartásában legtovább Assisi Szent Ferenc megy, aki... minden erejével harcol azellen, hogy a rendbe bevezessék a tanulmányokat."

Vagy nézzünk egy másik példát. Rüssel hosszú oldalakon

keresztül bizonygatja – könyvének ez egyik fő mondanivalója –, hogy az antik és a középkori kultúra szerves egységet alkot, hogy egyedül csak a kereszténység hozható történelmi kapcsolatba az antik világgal.[15] S aztán váratlanul a következő megállapításba ütközünk: A reneszánsz érdeme, hogy „az antikvitás és a kereszténység összebékéltetésével a filozófia és a vallás oly egységét célozza, amely a középkor delelőjén egyszer már megvalósult".[16] Az olvasóban joggal felvetődik a kérdés: miért kell összebékíteni azt, ami „egységet alkot", ami „harmonizál"? Miért kellett a reneszánsznak közös nevezőre hoznia a vallást és a filozófiát, ha egyszer a patrisztikában már megvalósult „az antik filozófia és a keresztény teológia összeolvasztása".[17]

Senkinek sem áll szándékában tagadni, hogy a középkorban tovább éltek az antik műveltség bizonyos elemei. Közismert tény például, hogy a trivium és a quardium tárgyainak anyaga túlnyomóan az antik világból való. A platóni hatások is nyomon követhetők, s utalhatunk a ptolemaioszi világkép folytonosságára is. Ugyanilyen nyilvánvaló tény a propraendentikus, formális, nyelvi-stilisztikai elemek átvétele.

Ám mindezek a fontos tények sem feledtethetik el az ókori bölcselők és művészek által képviselt humanista eszmény háttérbe szorulását. Mert eszmei vonatkozásban a hagyományos antik szellemet mély szakadék választja el a teológiától. Az ókori bölcselet és művészet, bármely sokarcú ez a kultúra: racionális volt, szemben a középkor irracionalizmusával. A „credo, quia absurdum est" jelmondata az ókor klasszikus bölcselői számára elfogadhatatlan. Az antik bölcselet a természet élő valóságából merítette ismeretanyagát, az ókor filozófusai a „piac" élő forgatagában érlelték, csiszolták gondolataikat. A teológus ezzel szemben arra intette híveit: „Ne menj ki a piacra, magadba térj vissza, az ember belsejében lakik az igazság." Az ember, szembekerülve a természettel, saját természetével is szembekerült. Az eredendő bűn tana bizalmatlanságot ébresztett az ember természetadta lehetősé-

geivel szemben. Az antik kultúra emberének rajongó életszeretetét felváltotta az evangélium igéje: „Az én világom nem e világból való."

Mily találó Hegel jellemzése: „A pogányságban a megismerés gyökere a külső és szubjektív természet volt... A természetnek pozitív, affirmatív jelentése volt: éppígy az ember belső, természetes énjének; éppígy a gondolkodásnak; mindez ezért jó volt. Annak, hogy az igazság a kereszténységben gyökerezik, egészen más értelme van: igazság volt nemcsak az istenekkel szemben, hanem a filozófiával, a természettel, az ember közvetlen tudatával szemben is. A természet itt már nem jó, csak negatív valami; az ember öntudata, gondolkodása, tiszta énje, mindez negatív helyet kap a kereszténységben."[18]

Korábbi írásaiban Kecskés professzor is sejteti ezt az ellentétet – amely természetesen nem az eszmék „kiismerhetetlen" önmozgásában, hanem a társadalom eltérő struktúrájában leli magyarázatát. Utal például arra, hogy „a tettvágy, a hatalom, a természet gazdagsága hívebben visszatükröződik az ókor klasszikusainak műveiben és műalkotásaiban, mint az embert természetfölötti rendeltetésére figyelmeztető középkor szellemi alkotásaiban".[19] Miért lett hát Kecskés professzor ilyen feledékeny? Miért jellemzi újabban a középkor eszmevilágát mint az antik humanizmus kiteljesítőjét, továbbfejlesztőjét?

Igen: miért tagadják legújabban a keresztény humanizmus képviselői ezt a nyilvánvaló, s korábban a hivatalos egyházi történetírás által sem vitatott ellentétet? Mert csak így tudják eszmeileg is igazolni megújhodott reneszánszelméletüket. Ha ugyanis a középkor maga a humanista eszmény kiteljesedése, mi szükség van akkor újjászületésre, a humanista gondolat újjáélesztésére? Ahhoz, hogy betemessék a középkor és a reneszánsz szellemvilága közötti mély szakadékot, először az antik humanizmus és a középkori teológia összebékéltetésének fáradságos munkáját kellett elvégezni.

*

Hogyan jellemezte a tradíciókat híven őrző, konzervatív teológia a középkori szellemiség és a reneszánsz viszonyát? Kecskés már idézett *Bölcselettörténet*-ében így ír: „A középkor világszemlélete teocentrikus volt. Istent állította a valóság középpontjába: a lét minden nyilvánulását tőle származtatta, és az ember célját őreá vezette vissza ... E vallásos társadalmi eszme hatása alatt az egyén boldogulását csak a testületi életben, örök üdvösségét csak az egyházon belül látta megvalósíthatónak.

A XVI. századtól új törekvések bontakoznak ki. A középkori társadalmi élet erős szervezettsége meglazul, a tekintélytisztelet aláhanyatlik, a vallási egység felbomlik. De nemcsak a közösséggel szemben került az ember új helyzetbe, hanem a természettel szemben is. *Isten és a világ* viszonyának középkori problémája helyett egyre jobban *az ember és a természet* viszonyának kérdése nyomul az érdeklődés homlokterébe."[20]

Később még erőteljesebben húzza alá a keresztény középkort és az újkori humanizmust elválasztó *világnézeti*, tehát eszmei jellegű, tartalmi ellentéteket.

„A reneszánsz emberének a gondolkodását a feltalálások és fölfedezések által fölébresztett naturalizmus s a középkori zárt közösségi élettel szembehelyezkedő individualizmus nagy erővel előretörő igényei határozzák meg. Világképét a transzcendens vonatkozású célszerűségi szemlélet helyett a természet, az indivíduum, a társadalmi rend immanens princípiumai (juxta principia propria) alapján törekszik megoldani."[21]

Nézzük meg ezután a keresztény humanisták – újabban Kecskés által is képviselt – reneszánszkoncepcióját.

Burdach szerint azok, „akik először használták a szót s a benne foglalt képet: reneszánsz, nem a római antikvitás újjászületésére gondoltak ... A közismert keresztény fogalomból indultak ki, melyet Pál leveleiből éppen úgy, mint a keresztség és a gyónás szentségeinek dogmájából, mindannyian ismerünk".[22]

Rüssel így fogalmaz: „A középkor és a reneszánsz közt nincs mély szakadék, a reneszánsz szellemi alakító erői, a személyiség individualizmusa, az antik világ szeretete, az ember, a természet és a világ igenlése, az esztétikus, misztikus platonizmus, a megújhodás gondolata, mindez nem ismeretlen a középkorban. A középkor és a reneszánsz szellemtörténetileg egy és ugyanazon szellemiséghez tartoznak, ami az antikkal veszi kezdetét. A reneszánsz lényegét és humanizmusát az eszmék és értelem összefüggésének csak ily egységéből ragadhatjuk meg."[23]

Ilyen megvilágításban „teljesen" érthető, ha a keresztény humanisták Erasmus életművében azt tartják leglényegesebbnek, hogy a maga humanista eszményét „Krisztus bölcsessége" néven emlegette, s hogy az *Utópia* szerzőjét mint „a keresztény eszmékhez hűséggel vágyakozó" gondolkodót jellemzik.[24]

Mint látjuk, a „konzervatívok" által felvázolt éles ellentétek itt már elmosódnak. A finom kezekkel kivésett mozaikokból lassan összeáll az új kép, amelyen a középkort és a reneszánszt valóban nem választja el mély szakadék. Az új felfogásban nem az ellentét, hanem az egység dominál.

Persze a skolasztika és az újkori humanizmus „pörlekedésének" vannak bizonyos eltüntethetetlen nyomai. Közismert például Petrarca és Erasmus skolasztikaellenessége. Rüssel „tárgyilagos" kutató, megemlíti ezt a kérdést. Mire vezeti azonban vissza a reneszánsz nagyjainak skolasztikaellenességét? Pusztán „formális", „esztétikai" okokra, hangsúlyozván, hogy „az elutasítás nem a keresztény tartalomra vonatkozik".[25]

Mások úgy hidalják át ezt a nehézséget, hogy különbséget tesznek a reneszánsz egyházhű, „szent" alakjai és az ún. modern humanizmus között – a modern humanizmus számlájára írva mindazokat a világnézeti negatívumokat, melyeket korábban a reneszánsztól is számon kértek.

A két idézett álláspontban az a közös, hogy a keresztény

világkép és a reneszánsz ellentétét pusztán *formai* elemekre redukálják. A humanizmus első úttörőire úgy tekintenek, mint a keresztény középkor szellemi örököseire, akik csak a „külsőségek és visszaélések ellen lázadnak". A modern humanizmusban ugyanakkor – megítélésük szerint – elfajulnak, eltorzulnak a reneszánsz úttörőinek tiszta, nemes vonásai, azok a valóban emberhez méltó gondolatok, amelyek a „humánum" és a „Divinum" egységének szellemében fogantak. Két humanizmus áll tehát egymással szemben: egy „szerény", „Istennel szemben alázatos", „saját korlátait ismerő", szent humanizmus – itt mindenekelőtt Erasmus és Morus Szent Tamásra gondolnak – s az elbizakodott, saját lehetőségétől megrészegült ember humanizmusa, mely nem hajlandó számolni a tekintélyekkel, s amely odáig merészkedik, hogy önmagát állítja a világ középpontjába. Ez a humanista áramlat pseudohumanizmus, mert a humanizmus igazi értékpróbája az isteni tekintély elismerése, a kereszténység eszmevilágának és értékrendjének vállalása. Az igazi humanizmus egyetlen letéteményese és igazi örököse a keresztény humanizmus.

Elgondolkoztató, hogy a jelenkori polgári filozófiatörténetben a keresztény teológiához hasonló álláspont-eltolódások figyelhetők meg. A klasszikus polgári történetírás és bölcselettörténet – bár a jelenség lényegesen nem ragadta meg a maga teljességében – mindig egyértelműen hangsúlyozta a keresztény középkor és az újkori humanizmus mélyeszmei-világnézeti jellegű antagonizmusát. Aki nincs érdekelve az igazság elferdítésében, s akár csak egyszer kezébe vette Erasmus vagy Morus műveit – Giordano Brunóról, Leonardo da Vinciről, Pietro Pompanazziról, Vaniniről, Galileiről és Kopernikuszról nem is szólva, mert egyáltalán nem véletlen, hogy róluk oly kevés szó esik a legújabbkori katolikus és polgári írásokban –, aki csak egyszer is gondolkodva végigolvasta *A balgaság dicséreté*-t vagy az *Utópiá*-t, nem kételkedhetik a reneszánsszal kezdődő újkori humanizmus és a hivatalos keresztény dogmatika tragikus ellentétében.

A polgári bölcselet – a maga legjobb hagyományait megtagadva – mégis kísérletet tesz a nyilvánvaló és félreérthetetlen tény elferdítésére. Whithead például *A tudomány és a modern világ* című munkájában így jellemzi a középkor „termékenyítő" hatását a tudományos gondolkodás fejlődése, a modern világkép kialakulása szempontjából: „A középkor a nyugat-európai intellektus számára egyetlen hosszú edzés volt a rend irányában. A gyakorlat terén lehettek hiányosságok, de az eszme hatása soha, egy pillanatra se lankadt. Elsősorban a rendre irányuló racionalista gondolkodás korszaka volt... De azt hiszem, hogy még ezzel sem mutattam rá a középkornak a tudományos mozgalom kiindulásához nyújtott legnagyobb hozzájárulására. Arra a megrendíthetetlen meggyőződésre gondolok, hogy minden egyes eszmény tökéletesen meghatározott, általános elveket példázó módon kapcsolható előzményeihez."[26] Ortega – ha lehet, még elnézőbb a középkorral szemben: „ebben a világban az ember tudta, hogy minden kérdésben mihez kell tartania magát, mind környezeti, mind önmaga tekintetében. A világos eszmék viszonylag egyszerű rendszere, amely azonban eléggé tökéletes volt ahhoz, hogy a kor emberének minden bújára-bajára választ adjon."[27] Jan Huizinga *A renaissance problémája* című tanulmányában így ír: „A reneszánsz anyaga és tartalma minden klasszikus és világi színezete mellett is túlnyomó részben keresztény volt és az is maradt."[28] Troeltschsal folytatott beszélgetésére hivatkozva aláhúzza: a reneszánsz „csak felszínre tapadó jelenség. A valódi kultúrátmenetek a középkorhoz kapcsolódnak".[29] Robert Heiss szerint az ellentét, amely a középkori kollektív-univerzális szellemet a személyiség igényeit kifejező reneszánsz korabeli humanizmus képviselőitől elválasztja, nem „lényegből adódó", hanem pusztán formai természetű, külsőleges jellegű.[30]

Miért szükséges, s főleg kinek áll érdekében ez a nyilvánvaló történelemmódosítás, mi a háttere a katolikus gondolat és a jelenkori polgári filozófiai álláspont változásának?

A feudális termelési és tulajdonviszonyokat eszmeileg szentesítő katolicizmus és a polgárság mint két ellenséges erő állt egymással szemben. A reneszánsz – s e korszak világi ideológiája: a humanizmus – a középkori kötöttségek ellen élethalálharcba induló polgárság első öneszmélése volt. Egy nagy forradalmi korszak kezdetén vagyunk, az első bátor – és tegyük hozzá, csodálatos lángelméket adó – rohamok, az első forradalmi hullám időszakában.

A reneszánsz csak kezdet volt – a polgári forradalmak előjátéka, „de kezdetnek hatalmas", Engels szavaival szólva „a legnagyobbszabású haladó átalakulás, mely addig az emberiség életében lezajlott". E nagy történelmi mozgalom végső rugói a városokban egyre erőteljesebben fejlődésnek induló árutermelés és a természeti gazdálkodáson alapuló hűbéri viszonyok diszharmóniájában keresendők. Az árutermeléssel együtt fejlődő, számbelileg is gyarapodó polgárság több mozgási teret, nagyobb szabadságot követelt. Szabadságot az iparűzésben, a kereskedelemben, szabadságot az életforma megválasztásában, a gondolkodásban. Szellemi sokoldalúságra törekszik, felfigyel a természet, a test, az evilági élet szépségeire. Ezért idézi az antik világ szellemét, ezért lesz eszményképe az: unio universale, a harmonikus embereszmény. S ezért kerül szükségszerűen szembe a keresztény skolasztikával, amely Mátrai László szellemes megfogalmazása szerint, „filozófiai síkra vetített feudalizmus", mint ahogy a feudalizmus is lényegét tekintve nem más, mint „a társadalomba átültetett skolasztika".[31] A középkor egyházi szerzők állítása szerint is „az egység és a kötöttség kora: egy az egyház, egy az impérium, egy a kultúra".[32] Aki az impérium ellen lázad, az egyházra is kezet emel, aki az egyházra kezet emel, a szent kultúrát is sérti. Aki győzni akart a földön, annak el kellett szakítania az embert a túlvilágtól, amely eddig – az egyház hatalmán keresztül – uralkodott rajta. A gazdasági mozgás, a társadalmi erjedés tehát szükségszerűen tört felszínre új jelszavakban, új eszmei törekvésekben.

Az átmenetek a történelemben soha nem „tiszták". Az új világtörténelmi tartalom a reneszánsz időszakában a régi formák között jelentkezett. Ennek több oka volt. A feudalizmus még élt, csak az eresztékei lazultak meg; a városi polgárság mozgalma és az első sikerek után aláhanyatlott; lényegileg töretlen volt még az egyház hatalma is; s nem utolsósorban: élt és működött az eszmei viták megoldásának hatékony eszköze: az inkvizíció. Ilyen körülmények között, ahogy Erasmus kesernyés szellemességgel megfogalmazta: „helytelenül cselekszik, aki nem alkalmazkodik a körülményekhez, a többi emberhez és a korhoz, amelyben él."[33] A régi köntösben azonban új *tartalom* fogalmazódik meg, amely később Kopernikusz, Kepler, Galilei életművében formailag is egyre erőteljesebben találja meg a maga arcát, a maga hangját.

A reneszánsz nem hozta meg a polgári ideológia teljes győzelmét. De nyitánya volt egy nagyszerű mozgalomnak, amely a felvilágosodásban s a nagy francia forradalomban teljesedett ki. Hősöket szült, mert hősi korszak volt. Titánokat adott, akiknek mindennél drágább a szellem szabadsága, a tudomány igazsága.

Miért tagadja meg a jelenkori polgári gondolat elődeinek radikalizmusát, miért hajlandó békülni a középkor szellemével és erőivel, s miért közeledik ugyanakkor az egyház is nagyobb megértéssel a reneszánsz egyes, számára szalonképes képviselői felé? Azért, mert a tegnapi ellenségek ma barátok, szövetségesek. A polgárság haladó, progresszív erőből retrográd erővé válik. A tizenkilencedik század derekán megjelenik a színen a proletariátus, „kommunista kísértetek járják be Európát". Megkezdődik a nagy átértékelés: a leszámolás a materialista antiklerikális hagyományokkal, a forradalmi kezdetektől való elhatárolódás.

De a történelem kényszerítő ereje az egyházat is álláspontjának megváltoztatására készteti. Már a tizenkilencedik század végén kialakulnak a polgárság és az egyház osztályszö-

vetségének körvonalai. Az októberi forradalom hatására e szövetség szálai szorosabbra fonódnak. „Vessük vigyázó szemünket a közös ellenségre", hangzik el a katolikus teoretikusok figyelmeztetése. „Csak a kereszténység tudta megvalósítani a csodát, hogy a túlvilági jutalom reményében a szegény nem lázad fel"[34] – írja Leon Bley, a katolikus megújhodás egyik alakja. De a kereszténység is legyen megértőbb a „profán világgal" szemben. Létünk csak egymásban van biztosítva. Ezért át kell alakítanunk az „igazi katolikus magatartást, mely összeegyezteti az egyházat és a mai (értsd: polgári) humanizmust, mert kölcsönösen szükségük van egymásra".[35]

Ezek a meggondolások késztetik a keresztény humanistákat és a jelenkori polgárság dekadens bölcselőit a történelmi múlt „újjáértékelésére". Szövetkezik a polgárság és az egyház: a feudális középkort s a polgári ideológia első korszakát – élve azzal a lehetőséggel, hogy a reneszánsz gondolkodói még sokszor vallási köntösben jelentkeznek, nem egyértelműen ateisták – egységes folyamatként kell ábrázolni. A feladat: létrehozni a keresztény gondolat s az előítéleteitől megfosztott humanizmus szintézisét; kiépíteni egy új, a valláserkölcsi értékek primátumát megtartó integrális, keresztény humanizmust.

Rüssel e szintézis egyik feltételét a keresztény radikalizmus leküzdésében látja. A radikális keresztény – aki „vagy elragadott misztikus, vagy végső dolgokat hirdető próféta"[36] – Rüssel megítélése szerint a maga türelmetlenségével, ridegségével megnehezíti a kérdések rugalmasabb kezelését.

A huszadik században – vallják a keresztény humanisták – a teológia csak a fogalmak megújhodása útján őrizheti meg befolyását. Ahány típusa alakul ki az emberi életnek, annyi profilja támadhat az életszentségnek. „A teológia igazságaiban van egy állandó és egy változatlan elem, és a teológiai igazság ennek a belső változatlannak a megőrzéséért öltözik külsőleg új meg új ruhába."[37]

A polgárság azonban nem lehet elnézőbb saját radikális szellemű gondolkodóival szemben. A radikális humanizmus nem lehet „tárgyalási alap". A humanizmus nem teljesedhet ki „a maga erejére támaszkodó ember önállóságában". Ez „pszeudohumanizmushoz" vezet. Ezért nemcsak a történelmi múlt kritikai átértékelése szükséges; a humanizmus eszmetartalmát is új módon kell értelmezni. „Korunk humanizmusa olyan ellentmondásokban szenved, amelyeket csak az egyházban rejlő misztérium tud megoldani."[38]

A polgári humanizmus – minden haladó vonása ellenére – már kifejlődésének első időszakában sem volt mentes némely ellentmondástól. E humanizmus – mint ideológia – híven tükrözte a polgárság sajátos társadalmi helyzetét; lényegét tekintve individualista volt, utilitarisztikus szellemű. A keresztény humanizmus idézett képviselői látszólag élesen szembehelyezkednek e „lehangoló" individualizmussal. A polgári humanizmus valóságos ellentmondásait támadva azonban tulajdonképpen annak progresszív elemeivel fordulnak szembe.

„Az önmagába zárt" és „önmagára építő" ember – hirdetik – szükségszerűen hedonista, önző, elvtelen. Az individualizmusa átcsap saját ellentétébe: az ember saját szenvedélyeinek rabjává válik. Éppen ezért e zárt világgal szembe kell állítanunk a „nyitott emberi természet" és a „nyitott emberi értelem" jelszavát.[39] Felvetődik azonban a kérdés: mi számára nyitott tulajdonképpen az emberi természet és értelem? A válasz: a természetfeletti erők számára. A keresztény humanizmus az indivíduum társadalmi helyzetéből fakadó izoláltságát a túlvilággal való kapcsolatban véli feloldani. „A hiteles keresztény gondolkodás ugyanis az embert nem magába zárt egyednek, hanem embertársaihoz és Istenhez rendelt lénynek tekinti, aki éppen önmagán túlmenő kapcsolatainak vállalásával és mélyítésével alakítja ki saját személyiségét."[40]

Az a humanizmuskoncepció, amelyet a keresztény teológia

újítói az individualisztikus elemekkel „terhelt" polgári humanizmussal konfrontálnak, lényegi – pontosabban a fogalom lényegének ellentmondó – ellentmondásokat rejt magában.

Melyek ezek az egymásnak ellentmondó alapelvek, alaptételek? Csak három kérdéscsoportot emelünk ki: az evilági lét és a túlvilág ellentéte, a test és a lélek viszonya, az emberközpontúság kérdése.

Közismert tény, hogy a humanizmus – a polgári humanizmus is – a transzcendenciával szemben az ember földi boldogulását hangsúlyozza. A humanista eszményt az élet szeretete, a természet és a test kultusza jellemzi. Az evangélium ezzel szemben hirdeti: a földi világ csak átmeneti stáció, az ember nem teljesítheti igazi hivatását a földi rendben. E tételből szervesen következik a lélek halhatatlanságának tana. A test e halhatatlan lélek átmeneti, múló hüvelye. A világ középpontja, minden létezőnek célja és értelme: Isten. A humanizmus megkülönböztető sajátja, hogy az embert teszi meg önmaga mértékévé és céljává. A keresztény tanítás ezzel szemben hirdeti: a lelki élet legnagyobb veszélye, hogy önmagunkat keressük, és nem az Istent.

Ezek a megállapítások annyira nyilvánvalóak, hogy az ember azt gondolná, nincs is szükség külön bizonyításra. A kortárs szerző mégis így érvel: „Az evangélium és némely egyházi író kijelentésére hivatkozva, a kereszténységnek általában világmegvető magatartást tulajdonítanak ... Ez az ellenvetés megdől, mihelyt valaki nem egyes mozzanatokat ragad ki az evangéliumból."[41]

A test és a lélek viszonyának értelmezése kapcsán pedig a következő megjegyzést teszi: „Könnyű igazolnunk, hogy a kereszténység embereszményét mindenkor az emberi lét teljességre rendeltetésének a tudata határozta meg... Bízvást állíthatjuk, hogy a radikális és fanatikus testellenesség nem keresztény eredetű, hanem keleti vallásos mítoszok szülötte és beszivárgása, amelyek az anyagot, a testet a »Rossz« tele-

vényének tartották, s ellentétbe állították a »Jó« isteni elvével. Ezzel szemben a keresztény tanítás úgy szól, hogy az anyag Isten teremtménye."[42]

Való igaz, hogy nem lehet egy álláspontot kiragadott idézetekkel argumentálni. Mint ahogy az is igaz, hogy egy irányzatot csak akkor értelmezhetünk helyesen, ha eszmemenetét mint folyamatot, összefüggő egészként vizsgáljuk. A tanács azonban a teológia képviselői számára is kötelező. Közismert például, hogy Szent Ágoston *egész* tanítását áthatja a túlvilági lét felé irányulás, az a meggyőződés, hogy az emberiség természeti állapotában „massa domnata". Ágostonnál szenvedélyesebben senki nem hirdette, hogy a közönséges természeti élet szégyenletes fertő, olyan kárhozat, amelyből csak a kiválasztott kevesek számára van menekvés. Feltehetően Kecskés is érezte, hogy egész koncepciójának Achilles-sarka: Ágoston filozófiai öröksége. Az evangéliumi tanokat jellemző „testellenesség" Ágoston írásaiban magával ragadó intuitív erővel fogalmazódott meg. A tanulmányíró ezt a nehézséget így oldja meg: „szerintünk ma is megállnak Szent Ágoston és a többi nagy keresztény gondolkodó megállapításai az emberi lélek szellemi gazdagságáról, merően biológiai adottságokból le nem vezethető, sajátos, eredeti világáról."[43] S ez lenne Ágoston tanításának lényege? S ki a „többi nagy keresztény gondolkodó", akire Kecskés utal? Talán Aquinói Tamás vagy Szent Ferenc és Szent Bernát, akiket Rüssel is kényszerűségből „antihumanistának"[44] nevez. Vagy talán Vianney Szent Jánosra gondol, ki vallotta: „A keresztények háromnegyed része csak azon dolgozik, hogy eleget tegyen testének, ennek a hullának, amely el fog rothadni a földben, de nem gondolna szegény lelkükre, amelynek vagy örökre boldognak, vagy örökre szerencsétlennek kell lennie."[45] Vagy Thomas Mertonra, hogy egy „modernebb" gondolkodót is megemlítsünk: „A test okossága ellenszegül Isten akaratának. A test cselekedetei pokolra juttatnának bennünket. Ha pusztán a test szerint ismerünk, szeretünk és cselekszünk, vagyis

saját természetünk indításainak megfelelően, akkor cselekedeteink hamarosan megrontják és tönkreteszik majd lelki életünket."[46] Mert mi is tulajdonképpen a földi lét önmagában, Isten nélkül: a Semmi. „Amikor őszintén imádkozunk, akkor *vagyunk* igazán ... Ha abbahagyjuk az imádságot, elkezdünk visszacsúszni a semmibe. Tovább is létezünk ugyan, de mivel létünk legfőbb értelme Isten megismerése és szeretete, ha megszűnt tudatos kapcsolatunk vele, akkor vagy elaludtunk, vagy meghaltunk."[47] Szeretnénk azonban még egyszer aláhúzni: Nem egyes gondolatokról és gondolkodókról van szó. Az istenközpontúság, a túlvilági lét magasabbrendűsége, a „tiszta" lélek és a „bűnös hajlamú" test konfliktusa a keresztény gondolat lényegéből sui generis következik. Mint ahogy a humanizmusnak is leglényege az *emberközpontúság*, s ebből fakadóan a földi célok, a földi lét elsődlegessége, a földi valóság szenvedélyes szeretete.

A keresztény humanizmus legigényesebb és elmélyültebb képviselői – szemben az idézett állásponttal – maguk is tudatában vannak a nehézségeknek, s hosszú évek óta erőfeszítéseket tesznek, hogy a szintézis érdekében áthidalják ezeket az ellentéteket. Henri de Lubac „a hagyományos tomizmus" szellemében egész elméletet dolgozott ki, mely szerint: az embernek kettős jellege van: lelki és időbeli. Lubac szerint a kettő nem választható el egymástól. A kereszténység csak akkor igazi kereszténység, ha transzcendens és immanens egyszerre. Lubac ostorozza azokat a „konzervatív" gondolkodókat, akik szerint az igaz kereszténynek semmi köze „az istentelen modern világhoz". Az ember a történelemben és a történelem által lesz, ezért az egyes nemzetek csak akkor értik meg teljesen önmagukat, ha úgy tekintik, mint a haladó emberiség egyik láncszemét.

„Az embernek el kell fogadni kettős eredetét, amely természetét is kettőssé teszi. Ez nem kettős elnyomást jelent; ellenkezőleg ez a kettős felszabadulás kiindulópontja. Telítse hát szellemmel mindkét viszonylatot ..."[48]

Lubacnál kétségtelenül megfigyelhető egy törekvés, hogy a test és a lélek mellé- vagy alárendelési viszonyának problematikáját meghaladva, e „két szubsztanciát" mélységes egységben, sajátos emberi kompozítumában fogja fel. Ebből a felismerésből kiindulva Lubac nagyobb jelentőséget tulajdonít az ember természeti és társadalmi valóságának, szociális problémáinak; inkább tiszteletben tartja a testet, „lelkünk társát" evilági létünkben.

Maritain a kérdés alkotó megoldása érdekében az emberi lényeg „két oldaláról" beszél. Maritain szerint az ember két pólus, az anyag és a szellem között helyezkedik el. E két pólusnak megfelelően alakult ki az ember „két oldala", az egyéniség (indivíduum) és a személyiség (personalité). Az indivíduum az anyagban, a személyiség a szellemben gyökeredzik. Maritain is aláhúzza az egyéniség és a személyiség egységét és hangsúlyozza, hogy aki „a megtestesülés nagy titkát átéli", nem lehet közömbös a földi lét és az egyház evilági arca iránt.[49]

A megtestesülés lényéből kiindulva beszélnek egyébként a keresztény humanisták emberközpontúságáról. Persze ez egy sajátosan értelmezett emberközpontúság, amelytől idegen a humanizmus eredeti kérdésfeltevése; önmagában mégis a keresztény humanisták modern irányzatának szándékáról tanúskodik: beépíteni a katolicizmus rendszerébe az emberközpontúság gondolatát.

A keresztény humanisták látják, hogy „minél uralkodóbb szerepet visz társadalmi életünkben a tudomány és a technika, a tervszerűség, annál többoldalú és erősebb hangot kap az az optimizmus, amely az emberi tehetségekbe, nem az Istenben való reménybe veti horgonyát".[50] Tudatában vannak annak, hogy a „természetfeletti értékelése aggasztóan csökken napjainkban".[51] Éppen ezért hangsúlyozzák, hogy „a kereszténység számára élet-halál kérdés, hogy kivegye részét a földi jólét munkálásából". „A föld megtelt igazságtalansággal és szenvedéssel, amit a keresztények részben orvosolhat-

tak volna, ezt azonban elmulasztották . . .”[52] A kérdés most úgy van feltéve: vagy megértjük a ma emberét, vagy elveszítjük azt.

A keresztény humanizmus ellentmondásai – még a Lubac és Maritain által kiépített rendszeren belül is – azonnal érthetővé válnak, ha a kérdést teoretikus síkra vetítjük, és az egész eszmerendszer összefüggésében vizsgáljuk.

Lubac annak érdekében, hogy jobban megértse a huszadik század emberét, a testet és a lelket – tamási nyomokon járva – egységes kompozítumában fogja fel. Ez a felfogás állítólag túlhaladottá teszi az elsődlegesség, „a lélek és a test alá- vagy mellérendeltségi viszonyával kapcsolatos problémákat”. Maritain ugyanezen cél érdekében beszél egyéniségről és személyiségről, mint az emberi lényeg két oldaláról.

Tekintsünk most el a kérdés természettudományos vonatkozásától – ennek fényében már a kérdésfeltevés is anakronisztikus –, s nézzük meg, mi következik abból a meggondolásból, hogy az egyéniség az anyagiban, a személyiség pedig a szellemiben gyökeredzik. Maga Maritain ezzel kapcsolatban a következőket írja: „az anyag önmagában egy bizonyos nemlét, nincs sajátos meghatározottsága; ezt a forma kölcsönzi neki. Az ember lelke formálja a testszerű anyagot, és ily módon keletkezik a létező mint lelki és testi egyidőben.”[53]

Valóban elhanyagolhatók-e azonban ilyen körülmények között a lélek és a test „mellé- vagy alárendeltségével kapcsolatos problémák”? Maga Maritain a továbbiakban erről így ír. Az emberi indivíduum „szűkössége” az anyagból következik. Az indivíduum alá van vetve a fizikai és történelmi törvényszerűségeknek, amelyeknek a személyiség nincs alávetve. Ebből következik „a lélekvilág magasabbrendűsége, amely lehetővé teszi az Istennel való közvetlen érintkezést”.[54] A kör tehát bezárult. Egyik oldalon ígéretet kapunk a régi értékrendek eltörlésére, a másik oldalon pedig, más, árnyaltabb megfogalmazásban újra megtanítanak bennünket a régi értékrendekre. Az indivíduum „szűkösségére” való utalás fi-

nomabb és árnyaltabb, mint a test „nemtelenségének" tradicionális elmélete, de a lényegen ez mit sem változtat. Az ellentét ettől még ellentét marad.

Vagy itt van az „emberközpontúság" kérdése. A keresztény humanisták e gondolatmenet kiépítésében is Tamásra hivatkoznak. Cserháti József – maritaini nyomokon járva – így idézi Szent Tamás tanait: „Szent Tamás észérvekkel jogosan következtet arra, hogy az egész természet mint ilyen a teológiailag igazolt emberközponthoz van rendelve."[55] Ezt az észkövetkeztetést Tamás kiegészíti saját korának természetszemléletéből fakadó meglátásokkal. Cserháti szerint e meglátásokra a modern természettudományok fényében is bátran lehet hivatkozni, ezek ma sem hangzanak idegenül (!). – Három ilyen meglátásra utal:

1. Csak egy világrend létezik;
2. Az ember lakta föld a világmindenség középpontja;
3. Minden kozmikus és biotikus mozgás a föld körül és a földön az emberért van.

Ezen érvelésből kiindulva szerkeszti meg Tamás a keresztény emberképet. Ennek lényege, hogy az ember „mikrokozmosz", vagyis az egész világ lekicsinyített mása. A keresztény humanisták antropocentrizmusa erre a tamási gondolatra épül. Az ember a középpont, ez azt jelenti: az ember elméleti és gyakorlati értelemben a természet közepe, mert mint testi-szellemi lény összekötő az anyagi és a szellemi világ között, és mint értelemmel és akarattal rendelkező, cselekvő valóság, egyúttal összefoglalója, egységbe teremtője az egész világmindenségnek.[56]

Tekintsünk el ez esetben is a természettudományos vonatkozásoktól, s ne firtassuk azt a ma már iskolai tankönyvek alapján is tisztázható kérdést: valóban középpontja-e a föld a világmindenségnek, vagy csak egy bolygó a bolygók végtelen sokaságában. Annak a vitatása sem különösebben célszerű, valóban mikrokozmosz-e az ember? De az a kérdés már joggal felmerül: mennyiben egyeztethető össze az az állítás,

hogy minden kozmikus és biotikus mozgás a föld körül és a földön az emberért van, azzal az alapvető hitigazsággal, hogy „ha Isten létezik, akkor csak egy rend lehetséges, és ez mindennek Istenhez rendeltsége: minden az Istentől és Istenért van". Vagy – vagy. A két tétel egymásnak ellentmond, s ezt az ellentmondást még az sem oldja fel, ha az embert Isten teremtményének tekintik.

A hagyományos teológia és a keresztény humanizmus ellentétét nemcsak mi érzékeljük. Francesco Olgiati – az olaszkatolicizmus egyik legismertebb alakja – így minősíti a „keresztény humanista" áramlatokat: Jézus nem arra tanított, hogy ha valaki követni akar, akkor bontsa ki személyiségét, hanem ellenkezően: „ha valaki utánam akar jönni, *tagadja meg önmagát,* vegye magára mindennap keresztjét, és kövessen engem."

Olgiati kiemeli: a modern humanizmus és a kereszténység között éles ellentét van. A kettő összeegyeztethetetlen. „Ez a humanizmus ugyanis »emberközpontú«, vagyis nem az Istent, hanem az embert helyezi a valóság középpontjába. Ez a humanizmus *individualista,* s ezt a jellegét akkor sem veszti el, ha az emberi egyedeket egy közösségi egyedbe olvasztja be – csak zárójelben jegyezzük meg: ez is tanúsítja, hogy a katolicizmus számára nem a polgári humanizmus egoisztikus kicsengése a nyugtalanító –, mert a kis »Én« helyébe csak egy nagyobb és hatalmasabb »Én«-t emel. S harmadszor ez a humanizmus végső célként a föld, és nem az ég felé tart."[57] A személyiség szabadságával kapcsolatban Olgiati így érvel: „Ahhoz, hogy az egyén személyiséggé emelkedjék, le kell mondania rossz ösztöneiről, és meg kell vívnia mindennapi harcát a szenvedélyek ellen. (Ó, bűnös test.) Isten az áldozat nélkülözhetetlensége... a kegyelem szükségessége... A keresztény embernek mindég és kizárólag Isten akaratából kell kiindulni. A »Miatyánk« nem a mi személyiségünk tökéletes kibontását igényli, hanem arra tanít, hogy »Legyen meg a te akaratod a Mennyben, azonképpen itt a földön is«."[58]

Korántsem azonosítjuk magunkat Olgiati ortodox, ókonzervatív álláspontjával. Egy kérdésben azonban feltétlenül igaza van: a keresztény emberközpontúság elmélete feloldhatatlan ellentmondásokat rejt magában.

Lubac és Maritain nagy igényű kísérletének célja: a katolikus gondolat „hozzáigazítása" a modern kor változó körülményeihez és követelményeihez. Haladni akarnak... haladni oly módon – ahogy Maritain azt nagy éleselméjűséggel megfogalmazta –, hogy azért önmaguk maradjanak.[59] Haladni, valóban fejlődni azonban nem lehet úgy, hogy közben érintetlenül megőrizzük saját tegnapi lényegünket.

Hiába tehát a történelmi múlt kritikai átértékelése, a „pszeudohumanizmus" szenvedélyes ostorozása: a „lényeg" változatlan megtartása a humanisztikus eszmék *következetes* vállalását lehetetlenné teszi.

Mi az ember? címmel aratott világsikert Theodor Haeckernak, az ismert katolikus gondolkodónak a könyve. E könyvben mintegy jelmondatként idézi Jacques Maritain következő gondolatát: „Egy boldog kor hajnala tűnik fel a láthatáron, amelyben az ember meg fog tudni halni: nem a nemzetért, nem a haladásért; hanem kizárólag Istenért."[60]

Íme, az integrális humanizmus végső következtetése. Kérdés: mi köze ennek a gondolatnak az „emberközpontúság" humanista eszményéhez és korunkhoz, amelyben az ember annyi szenvedés után végre itt a földön, evilágban tanul boldogan élni; amikor először az emberiség történetében „tétlen hit tárgyából az *emberi öntevékenység* tárgyává válik a jobb jövendő".

*

Azok, akik a kereszténység humanisztikus jellege mellett érvelnek, rendszerint a caritas tanítására hivatkoznak. Az „ortodox" irányzatok keresztény humanista teoretikusokkal folytatott polémiájukban a felebaráti szeretet eszméjét tekintik a legcsattanósabb ellenérvnek. Nincs szükség – hirdetik –

semmiféle szintézisre, a keresztény gondolat új eszmékkel való „nemesítésére", a tradicionális kereszténység leglényegét tekintve karitatív, és ezért emberbarát.

Ez az érvelés első pillanatban nagyon meggyőzőnek tűnhet. A közhit is úgy tartja – legalábbis széles, vallásos rétegek is azt a meggyőződést vallják –, hogy a „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat" gondolata, az ember iránti szeretet és megbecsülés, vagyis a humanista gondolkodás és magatartás legmagasabb foka.

A caritasban a jóakarat, a nagylelkűség, a hősi önfeláldozás fokai szinte egymásba torkollanak – halljuk az igehirdetők szavait. A felebaráti szeretet: szenvedő szeretet, maga az öntökéletesedés. A keresztény ember még ellenségével szemben is elnéző, megértő, mert az ellenség is Isten teremtménye és képének hordozója. Ezért tartja az igaz hivő a caritas szellemében „orcája másik felét" is annak, ki őt egyszer megüti. A caritas kiemelkedik a földi életformák közül, és belenő egy magasabb eszményi szférába.

Nem vonjuk kétségbe: voltak és vannak, akik a caritas eszméjétől vezettetve valóban embertársaik megértésére és őszinte szeretetére törekednek. Soraikból kerülnek ki a háború szenvedélyes ellenzői és a szociális igazságkeresők, a keresztény békeharcosok társadalmunkban is megbecsült csoportjai. Mindez azonban nem változtat a caritas fogalmának mély ellentmondásosságán.

A szenvedés és az öntökéletesedés gondolata is, mint minden evangéliumi ige, az emberi élet céljának vallásos értelmezésében gyökeredzik. Az evangélium azt hirdeti, hogy a világon avégett vagyunk, hogy az Istent megismerjük, őt szeressük, neki szolgáljunk, és ezáltal üdvözüljünk. A szenvedés és az öntökéletesedés tehát végső soron az üdvözülést szolgálja.

Ki szolgál rá az üdvözülésre? Az, aki imádja, dicséri, szereti Istent, aki tetteiben is őt szolgálja, aki ha vétkezik is, fel-

fedi vétkeit, és bocsánatért könyörög. Az üdvözül, aki a szenvedés tövises útját választja.

Mi tulajdonképpen a szenvedés mélyebb értelme? A szenvedés – tanítják – Isten nagy titka. Szenvedni annyi, mint méltón élni. Ezért meg kell tanulnunk lemondani a földi élvezetekről. Csak ily módon nyílik meg számunkra a felsőbb élvezetek világa: Isten igazságának zavartalan élvezése, melyről sejtelme sincs annak, aki négykézláb jár és a föld porát eszi.

Újabban sok szó esik Höss Kreszcenciáról, mint a szenvedő szeretet egyik újkori példaképéről. Kreszcenciát 1900-ban boldoggá avatták; szentté avatási pere most folyik a Vatikánban. Ennek a testileg rendkívül gyönge lánynak egész élete a „folyamatos szenvedő szeretet" jegyében telt el. Hitvallását így fogalmazta meg: „Az én életem a szeretet, az én szeretetem: szenvedés, mert a szeretet nem valódi szeretet, ha nem feszítik keresztre."[61] Akik szentté avatását követelik, úgy vélik: Höss Kreszcencia eljutott az öntökéletesedés legmagasabb fokára.

A „szenvedés" önmagában nem negatívum. Az igazi célokért hozott áldozat nemesebbé tesz, s a jellemnevelés fontos eszköze. A szenvedés, az „öntökéletesedés" negatívummá akkor válik, mikor a személyiség harmonikus kibontakozása helyett annak megsemmisülését eredményezi. Az öntökéletesedés ily módon saját ellentétébe csap át: *tökéletesen* megsemmisíti a személyiséget, az ember önbecsülését, méltóságtudatát. Kreszcencia életútjának ebben van a szubjektív tragikuma és objektív tartalma.

„A keresztény *nem ember* akar lenni – írta Feuerbach –, hanem *végtelenül több: isteni, erkölcsileg tökéletes lény.*"[62] Az ideáli ember a keresztény szerint megfosztatik az „érzékiség vérfoltjaitól". A keresztény ember ezért állandó meghasonlásban és ellentmondásban áll önmagával mint *emberrel,* mint *érzéki lénnyel.* Feuerbach felismeri, ezen az úton járva az ember óhatatlanul szenvelgő lénnyé válik. Olyan sze-

repet tanul be, amely egyáltalán nem illik hozzá: olyan lényt utánoz, amely természetének ellentmond. Tökéletes akar lenni, s ezért elnyomja természetes ösztöneit, vágyait, vagyis megsemmisíti önmagában az emberit, amely ilyen esetekben rendszerint a legcsúfabb és legtermészetellenesebb formában tör magának utat. Több akar lenni, mint ember, és kevesebb lesz: az öntökéletesedést és az üdvözülést szolgáló szenvedés folyamatában személyisége semmisül meg. Az emberek szinte kiszakadnak önnönmagukból, „tökéletességük", pontosabban annak hiánya, mint egy mázsás kő nehezedik a lélekvilágukra, úgy érzik: igazi magukat nem itt e földön, csak a túlvilágon, Isten és az angyalok „társaságában" találhatják meg.

Még erőteljesebben érzékelhető az ellentmondás, ha túllépünk az indivíduumon, és a társadalom oldaláról közelítjük meg a kérdést.

„Ha mindent Isten fényében nézek (s nemcsak nézek, hanem élek is), akkor mindennap végbemegy bennem valami a »katarzisból«, a lelki megtisztulásból... Szebb, tisztább leszek bensőmben, és megtanulok mosolyogni mindenhez, ami van."[63] Megtanulok mosolyogni mindenhez, ami van? Mi ez: erkölcsi tökély, irgalmasság, a lélek szépségének esztétikája vagy megbocsáthatatlan közömbösség. cinikus képmutatás? Egyes teoretikusok szinte a virtuozitásig fejlesztették a szavakkal való játékot, de a huszadik század gondolkodó emberét mindez már nem bűvöli el.

Mosolyogni mindenhez, ami van?! És ha a valóság lealázó, felháborító, emberellenes? Mit kezdjen ilyen körülmények között az emberiség a katekizmusok szőrszálhasogató erkölcsével, amely *„óvatosan vigyázza az individuális bűnök szúnyogját, miközben évezredeken keresztül érzéketlen volt* a kollektív bűnök elefántjával szemben".[64]

S ezen a ponton válik nyilvánvalóvá a „szeresd ellenségedben is felebarátodat" jelmondat farizeus volta, antihumanista tartalma.

A marxista gondolat nem fetisizálja az erkölcsi jó és az er-

kölcsi rossz harcát. Középkorinak, tudománytalannak tart minden hivatkozást a „sátánra", az „ördögökre", az erkölcsi rossz földöntúli eredetére. Ugyanekkor meggyőződéssel vallja, hogy az osztálytársadalmakban *reális földi erőként* áll egymással szemben a társadalmi haladás és a regresszió. Az erkölcsi „jó" és „rossz" e valóságos társadalmi harcok és konfliktusok „párlata", tudati kísérőjelensége. E harcban senki sem lehet pártatlan. Szeretni csak az tud, ki gyűlölni is képes. Aki „mindenkit" szeret, senkit sem szeret: a legjobb esetben is csak szenvelgő képmutató. Mindazt, ami az embert megnyomorítja, lealacsonyítja, gyűlölni kell, s nem „megérteni". Ebben az értelemben vallotta Zola: gyűlölni annyi, mint szeretni, mint érezni lelkünk lángolását és merészségét, s mélységesen undorodni mindattól, ami szégyenletes és ostoba.

A teológusok azt mondják: a caritas nem a bűnt félti, hanem a bűnöst, nem azt szereti, amik ezek az elesett személyek ténylegesen, hanem azt, amivé lenniök kell. Tetszetős ellenérv. A bűnözőben is meg kell látni az embert, az ellenségben is az édesapát vagy a gyermeket. A kérdés lényege azonban nem az, mennyire vagyunk megértők ellenségeink vagy a bűnösök irányában, hanem az: hogyan lépünk fel a bűnnel szemben, mit teszünk azok ellen az állapotok ellen, amelyek a bűnt kitermelik, amelyek demoralizálják az embereket.

A valóságban természetesen az egyház soha nem bocsátott meg ellenfeleinek. Az *Alapvető Hittan* új kiadásában olvashatjuk: az inkvizíciót az egyház jogos önvédelme teremtette meg. „A középkorban, amikor a kerékbe törések, elevenen való megnyúzások, karóba húzások, elégetések stb. mint törvényes kivégzések polgári vonalon napirenden voltak, senki sem ütközött meg az inkvizíció szigorán."[65] Mi a magyarázata, hogy a főpap inkvizítorok, akik az ájtatosság perceiben hivőn hirdették az igét: – a caritas nem a bűnöst ítéli el, hanem a bűnt; ellenségeinket is szeretni kell, mert minden ember Isten képmásának élő hordozója – a nap más óráiban a kegyetlenség élő jelképeivé tudtak válni?

A válasz e kérdésre rendszerint így hangzik: az emberek esendők. A példakép nem az egyház, hanem maga az irgalmas Isten. Ő a caritas élő megtestesítője. Ám az isteni irgalmasság sem egyértelmű. Máté evangéliumában olvashatjuk: „Amiképpen azért összegyűjtik a konkolyt és megégetik: akképpen lesz a világnak végén... Az embernek fia elküldi az ő angyalait, és az ő országából összegyűjtik a botránkozókat mind és azokat is, akik gonoszsággal cselekszenek... És bevetik őket a tüzes kemencébe: ott lészen sírás és fogcsikorgatás."[66]

Isten csak a bűnösökkel szemben irgalmatlan – halljuk az ellenérvet. Miért ítélte akkor szenvedésre az első emberpár vétkeiért az egész emberiséget? Igaz, bűnük súlyos volt – a tudás fájáról akartak gyümölcsöt szakítani –, de lehet-e „hetedíziglen" is büntetni a vétkezőket, s felelhet-e az ártatlan utód az ősök vétkéért? „Átkozott legyen a föld temiattad – mondotta az Irgalmas –, fáradságos munkával élj belőle életednek minden napjaiban, tövist és bogáncskórót teremjen teneked... orcád verítékével egyed a te kenyered."[67]

Íme, így fest a valóságban, s ilyen ellentmondásokkal telített a caritas eszméje. Az ellentmondások természetesen elsődlegesek, nem logikai jellegűek, a vallás társadalmi funkciójából fakadnak. A „ne mondj ellent a gonosznak", „szenvedéseiddel megváltod a túlvilági boldogságot" igék „gyógyírt" adtak a szenvedőknek – ebből adódik karitatív pátoszuk –, s ugyanezen igék biztosították a „csöndes szenvedés" a „megbékélés" lelkiállapotát, amelyben megszelídültek az indulatok, s paralizálódott a lázadás, az ellenállás hevülete.

Marx páratlan éleselméjűséggel ragadta meg a vallás kétarcúságát, társadalmi funkciójából fakadó kettősségét.

Minden vallás fonák világtudat – írta –, mert maga a világ is fonák, visszájára fordított. A vallási nyomorúság a valóságos nyomorúság *kifejezése*, s egyidejűleg *tiltakozás* is ezen nyomorúságos állapotok ellen. A vallás egyszerre a kizsákmányoló társadalmak „általános elmélete, enciklopédikus ösz-

szefoglalása, népszerű formába öntött logikája, spriritualista becsületügye, lelkesedése, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános és vigasztaló és igazoló alapja".[68] Egy szívtelen világ lelke volt a vallás, a szorongatott teremtmény sóhaja; *vigasztalást adott*, de azon az áron, hogy *„erkölcsileg szentesítette, ünnepélyesen kiegészítette"* a fennálló állapotokat.

Közel száz évvel azután, hogy Marx e sorokat papírra vetette, Bloy, az ismert katolikus gondolkodó a következőket vallotta: „A szegénység nem annyira szociális probléma, mint misztérium. A szegénység az életszentség egyik alacsonyabb formája: a szegény életében mindig van valami űr, amelyet akarva, nem akarva Isten tölt be. (!) A modern társadalom szörnyű csapása az Istent nem ismerő proletariátus, mert Isten nélkül a szegénység maga a pokol... Jaj annak, akinek már a földön megvan a vigasztalása."[69] Bloyt természetesen más célok vezették, mikor vallomását megfogalmazta; szavai mégis, akarva, nem akarva, félreérthetetlenül igazolják Marx gondolatát: a vallás a nép ópiuma, mert a vallás fiktív módon teljesíti, amit az ember képzeletben kíván, s ezáltal megnyugtatja, lefegyverzi. A vallás a túlvilágon teljesíti az ember minden vágyálmát. „Az örök élet ígéretével megfosztja az evilági élettől, az égi jobb életben való hittel a földi jobb életben való hittől és attól a törekvéstől, hogy ezt a jobb életet megvalósítsa."

Marx külön kiemeli: „a vallás annak az embernek az öntudata és önérzete, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már elvesztette. A vallás egy illuzorikus nap, amely körül az ember kering, s keringeni fog mindaddig, amíg önmagát nem találja meg."[70]

A caritas tehát az elidegenedés törvényszerű velejárója: embertelen állapotok nyugtató, vigasztaló embersége: látszathumanizmus. A kérdés kulcsa: ezeknek az embertelen állapotoknak cselekvő megszüntetése. S ez az a pont, ahol a polgári humanizmus is megtorpan, elerőtlenedik. A vallás pedig ön-

magát szüntetné meg, ha ezen állapotok megszüntetését követelné: Ilyen értelemben Olgiati joggal félti a keresztény humanizmus megszállottjaitól a teológia évezredes értékeit. A valóságos nyomorúság megszüntetése végső soron a vallási nyomorúság megszűnését eredményezi; a földi siralomvölggyel együtt, a „paradicsom", a túlvilág fikciója is megsemmisül. *Ha az ember megtalálja önmagát, összetöri bálványait.*

„A szocializmusnak, a kommunizmusnak vallásellenességét mi azzal is magyarázhatjuk – írta egyik tanulmányában Hornstein professzor –, hogy az emberek jókora hányada nem tapasztalhatta, hogy Krisztus és az egyház szereti őt. A föld megtelt igazságtalansággal és szenvedéssel, amit a keresztények részben orvosolhattak volna, ezt azonban elmulasztották, mert bár spiritualistának vallották magukat szép teológiai spekulációkkal, a gyakorlatban a legridegebben anyagiasak voltak. Az egyetlen keresztény probléma tehát: szeretni, s nem akárhogyan, de úgy, ahogyan Krisztus szeretett."[71]

A szeretet tehát a kereszténység első és utolsó szava, a csodatevő gyógyír, mit a megalázottaknak, a szenvedőknek nyújtani akar. A szocialista humanizmus számára ez a válasz valóban elégtelen.

Minden humanista számára az elsődleges feladat: *emberiessé tenni a körülményeket, humanizálni az emberi életviszonyokat.* A szocialista humanizmus – szemben a polgári humanizmussal – az emberi méltóság deklarálását, a divinum és a humánum ellentétének hangsúlyozását, a vallási nyomorúság eszmei meghaladását önmagában nem tartja kielégítőnek. Ahhoz, hogy az ember megtalálja önmagát, önmaga számára emberi körülményeket kell teremtenie.

A szocialista humanizmus is vallja: „az ember a legfőbb lény az ember számára." A cselekvési parancs azonban, amely a felismerésből következik – ellentétben a polgári humanizmussal –, számunkra nem egyszerűen az individuum autonómiáját, belső erkölcsi szabadságát jelenti. Mi abból indulunk ki, hogy: „fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat, ame-

lyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény."[72]

E páratlan méretű és rendkívül bonyolult feladat megvalósítása a proletariátus történelmi hivatása. Ennek az osztálynak a helyzetében fejeződött ki legteljesebben az „ember teljes elvesztése", s éppen ezért ez az osztály csak az „ember teljes visszanyerésével nyerheti meg önmagát".

E harcban mindenkit szövetségesének fogad, aki őszintén akarja a szociális megújhodást, a közösségi tulajdon társadalmát, aki hajlandó az Ember nevében az Ember javára dolgozni. A keresztény humanizmus képviselői között napjainkban már számosan vannak olyanok, akik felismerték: a tőkés viszonylatokban összpontosulnak azok az okok, amelyek akadályozzák az ember mindenoldalú fejlődését, akik vallják: a magántulajdon az elembertelenedés gyökere, a társadalmi diszharmóniák forrása, az ember meghasonlásának és önmagától való elidegenedésének végső oka. E gondolkodók azon hivők meggyőződését fogalmazzák programmá, akik emberibb életre vágynak, szociális igazságukat keresik.

Tanulmányában Kecskés Pál is együttműködésre szólít. „A világnézeti ellentétek – írja – a lét végső kérdéseinek ellentétes értelmezéséből adódnak, ezek azonban nem zárják ki a gyakorlati élet terén az együttműködést."[73] E megállapításával maradéktalanul egyetérthetünk. A szocialista humanizmus elveiből következik: készek vagyunk cselekvően együttműködni egy emberibb, igazabb, kizsákmányolást nem ismerő társadalom megteremtésén. Ugyanakkor nem mondunk le arról, hogy minden ember megértse: „ő a világ ura és alkotója, tehát felelősséget kell vállalnia a földön történő minden szerencsétlenségért, viszont övé a dicsőség minden jóért, amit az élet nyújt."[74]

(1961)

ETIKUM
ÉS MAGATARTÁS

SZOCIALISTA ERKÖLCS – SZOCIALISTA TÁRSADALOM

Az erkölcs a társadalmi együttélés valóságos szükségletéből született: az együttes tevékenység szabályozása nem nélkülözhette a szellemi indokolást, az emberi tettek és tulajdonságok értékelő megkülönböztetését. Az erkölcs az emberi társadalom kötőanyagává vált, társadalmi viszonnyá, amelynek tartalmai a cselekedet belső motivációs elemeként az ember lélekvilágába is felszívódtak.

Az erkölcs lényegéről és a szerkezetéről kialakított felfogás messzemenően leszűkítheti vagy ellenkezőleg kiszélesítheti a szocialista erkölcs kutatásának elméleti tennivalóit. Ha az erkölcs nem több a viselkedést meghatározó *szabályok összegénél*, akkor a szocialista erkölcstan problematikája lényegében *e követelmények* vizsgálatára redukálható, s nem is kell, hogy mást tartalmazzon, mint színvonalas kódexmagyarázatokat. Ha ezzel szemben az erkölcsöt *komplex társadalmi jelenségként* értelmezzük, vagyis a viselkedés elveit és szabályait, a normaként működő hagyományok és szokások bonyolult rendszerét, a társadalmi együttélés gyakorlatát átszövő gyakorlati-erkölcsi viszonyokat egyaránt az erkölcs szerves alkotórészeinek tekintjük, akkor nyilvánvaló, hogy a szocialista erkölcstan nem merülhet ki különböző követelmények rendszerezésében és magyarázatában. A szocialista erkölcstannak ez esetben azt a bonyolult mozgást kell elemeznie, amelynek során a társadalmi együttélés valóságos szükségletei erkölcsi követelményekké transzformálódnak, szokásokban és hagyományokban rögzítődnek; a társadalom szellemi-ideológiai tevékenységének közvetítésével a valóság normává fo-

galmazódik, s az együttélés gyakorlatában a normából valóság lesz.

Az effajta kutatás az *etikai* és *szociológiai* vizsgálatok szerves egységét feltételezi. Valljuk meg azonban, hogy a gyakorlatban ez az egység nem mindig – sőt egyes munkákban egyáltalán nem – érvényesül. Az értéketikák és az ún. erkölcsszociológiák egyoldalúsága némely marxista írásokban sajátos módon fogalmazódott újra. Ismerünk kézikönyveket, amelyek a követelmények felsorolásában látták kizárólag feladatukat. Más írások a jövőre és a követelményekre való minden vonatkozás nélkül kísérelték meg, hogy erkölcsszociológiai állapotrajzokat adjanak. E kísérletek nemegyszer részleges eredményekkel jártak, de éppen e munkák *erkölcs*szociológiai jellege nem érvényesült következetesen. Ha ugyanis nincs vonatkoztatási rendszer, ha nincsenek értékmérők, amelyekhez a valóságot viszonyítjuk, akkor a valóság vagy nem fedi fel a maga erkölcsi arculatát, vagy munkánk közhelyek ismétlésére szorítkozik: „egyesek jó emberek", mások „kevésbé jók", s végül vannak „rossz emberek" is.

Az etikai és szociológiai megközelítés egységének következetes érvényesítésére ösztönöznek a klasszikusoknak a szocialista erkölccsel kapcsolatos megállapításai, a marxista etika első, valóban rangos eredményei. Nem tartjuk véletlennek, hogy ezek az eredmények éppen olyan gondolkodók tevékenységéhez kapcsolódnak, akik elméleti igénnyel vallatták a valóságot, akik az általuk megfogalmazott elveket szüntelenül a valósággal vetették egybe. Mindenekelőtt Makarenko példájára gondolunk, aki nemcsak a szocialista nevelésügynek, de a szocializmus erkölcstanának is kiemelkedő művelője volt. Makarenkót elméleti igényessége és „valóságcentrizmusa" megóvta attól, hogy a szocialista erkölcstant valamiféle újsütetű „szocialista" katekizmussal helyettesítse. Gúnnyal írt azokról, akik az etikai követelmények gondos elemzése helyet beérik felsorolásokkal, „kívánságlistákkal". „Gyermekeket nevelni annyit jelent – idézi Makarenko egy előadás szö-

vegét –, hogy igyekszünk beléjük oltani pozitív tulajdonságokat (becsületesség, őszinteség, lelkiismeretesség, felelősségérzet, fegyelmezettség, tanulás szeretete, szocialista magatartás a munka iránt stb.)." Majd szarkasztikusan hozzáteszi: „Ettől a bájos és tudományos felsorolástól mindenképpen el vagyok ragadtatva. A legjobban tetszik nekem a »stb.«. Mivel e »pozitív tulajdonság« előtt a »szovjet hazaszeretet«-et említi a felsorolás, bízvást remélhetjük, hogy a »stb.« se lehet rossz. És milyen finomság a fogalmak megkülönböztetésében: egyik oldalon a becsületesség, a másikon a lelkiismeretesség, és a kettő között, jó tulajdonságok közé mintegy vattába beágyazva: az »őszinteség«. Milyen kellemes látvány! Melyik olvasó ne hatódna meg könnyekig, ha megtudja, hogy a szeretetről sem feledkeztek meg, amely az első időben, persze, a tanulásra irányul. És figyeljék csak meg, milyen impozáns, nehéz szó ez a »fegyelmezettség«. Szerzője nyilván ezt is komolyan érti, mivel közvetlenül előtte ezt olvashatjuk: »felelősségérzet«."[1]

Az erkölcsprédikátorokkal a *marxista* Makarenko joggal állítja szembe saját tételét: „magától értetődik, hogy a helyes magatartás ismérveinek puszta felsorolása nem oldja meg a dolgot. A mi társadalmunknak nem erkölcsi normák egyszerű nomenklatúrájára van égető szüksége, hanem szilárd és gyakorlatilag megvalósítható erkölcsi rendszerre, amely egyrészt igen *komoly filozófiai kimunkálásban*, másrészt *a társadalmi etikai hagyományok rendszerében fejeződik ki.*"[2] (Kiemelés tőlem – H. T.)

Makarenko erkölcstanon nemcsak a hivatalosan kinyilatkoztatott tételeket érti, hanem „mindazokat a *történelmi formákat* is, amelyek szervesen nőttek ki ezekből a tételekből". Éppen ezért *„az egész erkölcsi tapasztalat"* érdekli, „egész hangszerelésével együtt".[3] Makarenko a tapasztalatok elméleti általánosítását igényli, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy az elméleti igényesség nem azonosítható a dedukció egyoldalúságával. „Tudományos gondolkodásunknak nem az általános logikai

ismérvek esetleges kombinációit kell deduktív módon levezetnie, hanem a *szociális jelenségek valóságos sémáját* kell lefényképeznie."[4] Maga Makarenko sokat tett – talán a klasszikusokat követően a legtöbbet – ezen erkölcsi rendszer kimunkálásáért.[5] Nem rajta múlott, hogy a későbbi évtizedekben a szocializmus erkölcstanának nem egy művelője az általa joggal kigúnyolt morálprédikátorok hagyományait követte.

A „FILOZÓFIAI" KÉRDÉSFELTEVÉS EGYOLDALÚSÁGA, A DEDUKCIÓ HIPERTRÓFIÁJA

A morálprédikáció újraéledése legközvetlenebbül a filozófiai kiindulópontok elsekélyesítésében jelentkezett. Némely szerzők a szocialista erkölcs vizsgálatát az alábbi, viszonylag könnyen rekonstruálható „metodikával" helyettesítették. Kiválasztottak egy ismert klasszikus idézetet. Az eredetiségre igényt tartók kevésbé ismert idézetek felkutatására törekedtek. Az idézett tételből deduktíve bizonyos szükségszerűen létező állapotokra következtettek. Az aktuális csengés biztosítása érdekében a klasszikus tételeket kongresszusi határozatokra való hivatkozásokkal egészítették ki. S hogy a doktrinerség látszatát is elkerüljék, s egyben jelezzék, hogy a folyamat nem „ellentmondásmentes", az egész gondolatmenetet bizonyos kapitalista maradványokra való hivatkozással gazdagították.

Említsünk meg néhány jellemző példát. Magyarul is megjelent Hans Boeck *A marxista etika és a szocialista erkölcs* című monográfiája. Módszerére jellemző a következő levezetés. A szocialista humanizmus elemzése kapcsán írja: „Az új a szocialista humanizmusban elsősorban reális volta és hatékonysága. A szocialista humanizmus nem a frázis, hanem a forradalmi tett humanizmusa. A szocialista humanizmus kifejezésre jut Marxnak ezekben a szavaiban: »Ha az embert a körülmények alakítják, akkor a körülményeket emberiekké

kell alakítani.« A »szabadság, egyenlőség, testvériség« fellengzős burzsoá frázisaival szemben, a »szabadságról és az emberi jogokról« szóló burzsoá frazeológiával szemben, valamint az »általános felebaráti szeretet« keresztény tétele helyett a munkásosztály a termelési eszközök magántulajdonának felszámolásával a dolgozóknak a kizsákmányolás és elnyomás alóli tényleges felszabadítását, az osztályok megszüntetését követeli."[6]

Hans Boeck a továbbiakban is utal a gazdasági–társadalmi viszonyok meghatározó szerepére. Érdemi elemzésükkel azonban vagy adós marad, vagy a tényleges problematikát általánosságokban oldja fel. „A szocialista humanizmus hatékonysága és reális volta a szocialista társadalom gazdasági viszonyaiban gyökerezik" – írja többek között. Az olvasó joggal várhatná, hogy ezek után a szerző feltárja a szocialista gazdasági viszonyok és a humanizmus hatékonysága közötti szerkezeti összefüggést. Boeck azonban – nyilván „a fellengzős burzsoá frázisok elleni harc jegyében" – így folytatja gondolatmenetét: „Nem a kölcsönös konkurrencia, nem az egyéni érdekek egymás elleni harca, hanem a közérdek, a kölcsönös együttműködés jellemzi ezeket a viszonyokat. Polgári rágalom, hogy a szocializmusra az »eltömegesedés« a jellemző, hiszen ez csak a tőkés viszonyokat jellemzi. A szocializmus gazdasági alaptörvénye és a szocialista termelési mód egyéb gazdasági törvényei a szocialista rend humanizmusának reális alapját képezik. Szabadság, egyenlőség (kizsákmányoló osztályok megszüntetése értelmében), testvériség valósággá váltak az egész nép számára. Például a nők felszabadításáért, jogi és tényleges egyenjogúsításukért minden egyes szocialista államban már az építés első éveiben összehasonlíthatatlanul többet tettek, mint az összes polgári államokban az egész történelmük folyamán együttvéve. Éppígy felszámolták a nemzeti elnyomást is."[7] Hans Boeck azonban adós marad annak megválaszolásával, melyek az általa megnevezett „közérdek" és „magánérdek" jellemző ismérvei. Pedig e fogalmakat könyvében

visszatérően használja. „A szocialista termelés célja tehát teljes összhangban áll az egyes munkás egyéni érdekeivel – írja többek között. – Az egyéni és társadalmi érdekeknek a Német Demokratikus Köztársaságban uralkodó összhangjáról tanúskodnak végül az olyan tények, mint a teljesítmény szerinti elosztás törvényének érvényesülése és a munkamegosztás antagonizmusának megszüntetése."[8] Később pedig így ír: „A szocializmusban az egyéni és társadalmi érdekek viszonyának sajátossága abban rejlik, hogy a dolgozókat saját célkitűzéseikben a társadalmi érdek vezeti."[9] Boeck még kísérletet sem tesz arra, hogy az egyén *vélt* érdekét *tényleges* érdekeitől elhatárolja, hogy különbséget tegyen a Német Demokratikus Köztársaság egyes rétegei között s ezen rétegek részleges érdekei között. Vagy talán a magánparcellán gazdálkodó parasztok, kisiparosok és kiskereskedők egyéni érdekei is csak akkor valósulhatnak meg, ha célkitűzéseikben a társadalmi érdek vezeti őket? S egyáltalán lehet-e maradéktalanul számon kérni a kisárutermelőtől, a kistulajdonostól a kollektivista társadalom erkölcsét? De tekintsük úgy, hogy megállapításai elsődlegesen a szocialista munkásosztályra vonatkoznak. Talán a munkás egyéni érdeke – vélt vagy valóságos – mindig maradéktalanul találkozik a társadalmi érdekkel? Boeck is érzi, hogy e kérdésre nem adhat egyértelmű választ, s ezért, bizonyos fokig önmagával ellentmondásban – korábban ugyanis teljes összhangról írt –, deklaratíve kijelenti: „Persze a szocializmusban is felmerülhetnek és fel is merülnek összeütközések az egyéni és a társadalmi célkitűzések között. A szocialista erkölcsiség éppen abban áll és nyilvánul meg, hogy az egyéni célkitűzéseket ilyen esetekben is alárendeljük a munkásosztály és az egész dolgozó nép társadalmi célkitűzéseinek."[10] Milyen természetű ellentétek merülnek fel az egyéni és társadalmi célkitűzések között, milyen okokra vezethetők vissza ezek az ellentétek, mennyiben esetlegesek, mennyiben törvényszerűek – ezek a kérdések Hans Boeck könyvében zárójelben maradnak. Pedig ezek elemzése nélkül

túl egyértelmű s korántsem meggyőző az általa megfogalmazott erkölcsi követelés. S ha a „közérdek" nevében álcázott egyéni érdekek szószólói lépnek fel, ha az izgatásnak minősített, karrierizmussal vádolt „egyéni érdek" egy a gyárat klikként uraló csoport ellen lázad? Milyen ismérvek alapján különböztessük meg a különböző „álarcban" jelentkező érdekeket? De nézzük tovább Hans Boeck elemzését. Kijelentő mondatban és befejezett formában ír arról, hogy a szabadság, egyenlőség – igaz, zárójelben megemlíti, hogy a kizsákmányoló osztályok megszüntetése értelmében – és a testvériség a szocializmusban *valósággá* váltak az egész nép számára. Boeck általános megfogalmazásokkal operálva gyakran utal a szocializmus gazdasági törvényeire. Ha ezeket csak egyszer is elemzően „felbontja", maga érzékeli: még a szocializmus *ideális modellje* is – tehát az a szocialista társadalom, amely optimális feltételek között fejlődik – törvényszerűen magában hordozza a szabadság és az egyenlőség korlátozásának számos elemét. A szocializmus *reális* megvalósítását – a Német Demokratikus Köztársaságban talán még hatványozottabban – számos esetleges mozzanat keresztezi, amelyek a szocializmusban rejlő lehetőségek realizálása szempontjából különböző mélységű és hatékonyságú nehézségeket eredményeznek. Az eszményt a valósággal azonosítva számol-e Boeck ezekkel a nehézségekkel?

Az effajta írások másik jellemzője, hogy a „visszás" jelenségeket szinte mindig *szubjektív tényezőkkel* magyarázzák, hogy a legáltalánosabb ok, amelyre visszautalnak: a „nevelő munka bizonyos hiányosságai". Siskin például etikai kézikönyvében így ír: „A szocialista társadalom azt követeli minden tagjától, hogy képességei szerint, becsületesen, lelkiismeretesen dolgozzék. Ez a követelés a szocialista társadalom valamennyi tagjára, következésképpen a társadalmi munka minden területére vonatkozik. »Nekünk minden munkát – írja Lenin –, ha mégannyira piszkos és nehéz is, oly módon kell megszerveznünk, hogy minden egyes munkás és paraszt

úgy tekintsen magára: én egy része vagyok a szabad munka hadseregének, és be tudom rendezni az életemet földbirtokosok és tőkések nélkül is, meg tudom teremteni a kommunista rendet.« Ez azt jelenti, hogy a szovjet embernek, bármilyen munkát végezzen is – lehet akár segédmunka is –, éreznie kell, hogy a szocialista társadalom tagja, és a lehető leglelkiismeretesebben kell dolgoznia. Ez azt jelenti továbbá, hogy a szovjet társadalomban minden munka tiszteletre méltó. A szovjet társadalom nem tűri, hogy a fizikai munkát bárki is művelt emberhez méltatlan dolognak tartsa. Ez a nézet a múlt csökevényeként még él egyes emberek tudatában, sőt a tanulóifjúság egy részében is, ami a fiatalok körében végzett nevelő munka hiányosságairól tanúskodik."[11]

A gondolatmenet több pontját is vitathatónak tartjuk. Jelen összefüggésben azonban csak arra kívánunk utalni, hogy Siskin teljesen elvonatkoztatott attól a ténytől, hogy Lenin által idézett kijelentése közvetlenül a forradalmat követő években, egy háborúktól földúlt országban hangzott el, ahol az elemi szükségletek kielégítése megkövetelte, hogy a munka – a sokszor valóban embertelenül nehéz feltételek ellenére – haladéktalanul meginduljon. Siskin könyve több mint négy évtizeddel később, egy modern szocialista nagyiparral és mezőgazdasággal rendelkező országban íródott. A szerzőnek abban igaza van, hogy a fejlettebb szocialista társadalom is maradéktalanul érvényesíti a munka megbecsülésének elvét. De következik-e ebből, hogy a „munka mégannyira piszkos és nehéz" körülményeit a felépült szocialista társadalomban evidensnek tekintsük, hogy erkölcsileg megbélyegezzük azt, aki e feltételeket nem tartja természetesnek? Vajon csak a nevelő munka hiányosságai játszanak szerepet abban, hogy az ifjúság egyes rétegei a fizikai munka némely formáitól idegenkednek? S az *objektív* tényezők: a munka gépesítésének foka, a kereseti lehetőségek, a művelődési feltételek? Siskin könyvének első változatát 1954-ben írta, ugyanazon évben, amikor a Szovjetunió Kommunista Pártja emlé-

kezetes szeptemberi ülésszakán feltárta a mezőgazdaság fejlődésében jelentkező visszásságokat. Vajon nincs-e összefüggés a két jelenség: a mezőgazdaságban végzett fizikai munkától való idegenkedés és a mezőgazdaságban feltárt disszonáns jelenségek között? Az összefüggés kézenfekvőnek látszik, a szerző mégis megelégszik azzal, hogy a fizikai munka némely formáitól való idegenkedést a nevelés és az elkényeztetett ifjúság számlájára írja. S kijelentését hét évvel később, könyvének új kiadásában változatlan formában megismétli.

Az idézett munkák közös *módszertani* fogyatékossága talán mindenekelőtt a klasszikusok kezelésének önkényessége. Marx és Lenin etikai öröksége valóban nagy jelentőségű, és sok szempontból még kiaknázatlan kincsesbányája a marxista gondolatnak. Életművük jellegéből következik, hogy gondolataik szigorú logikával kimunkált filozófiai szemlélet jegyében fogantak, ugyanakkor mindig konkrét helyzetek konkrét elemzését tartalmazták. Gondolataik alkalmazása során nem tekinthetünk el sem az általuk következetesen képviselt filozófiai elvektől és metodológiától, sem azoktól a konkrét feltételektől, amelyekre megállapításaik vonatkoznak.

Marx és Lenin az erkölcsöt mindig a *valóságosan* létező viszonyok „párlatának" tekintették, és idealizmusnak minősítettek olyan erkölcsi követelést, amely nem a valóságos feltételekből, a társadalomban már ható tendenciákból, reális folyamatokból indul ki. A klasszikusok az erkölcsi viszonyokat mindig a társadalom anyagi, szociális-politikai, ideológiai tevékenységével összefüggésben vizsgálták, ezen *tevékenység egyik oldalának* tekintették. Aki valóban Marx és Lenin követőjeként akar közelíteni a szocialista erkölcs problematikájához, annak mindenekelőtt behatóan kell tanulmányoznia az új társadalom politikai gazdaságtanát, szociális-politikai viszonyait, ideológiai jellegzetességeit. Ezen elmélyült és sokoldalú elemző munkát az idézetekkel való bűvészkedés semmi körülmények között sem helyettesítheti. Amikor Boeck kijelenti, hogy a szocializmusban maradéktalanul megvalósul,

és az egész nép számára kiteljesedik a szabadság, amikor a szocializmus pozitív folyamatait önkényesen felnagyítja, s teljesen elvonatkoztat *valóságos* struktúrájától s ezen struktúra sajátosságainak beható elemzésétől, még akkor sem marxi utakon jár, ha szavait szüntelenül marxi citátumokkal bástyázza körül. Az idézetek az összefüggésekből kiszakítva, önmagukban semmit sem bizonyítanak. Hogyan értelmezi például Hans Boeck Marx következő gondolatát: a szabadság abban áll, hogy az állam a társadalom fölé rendelt szervből a társadalom alá rendelt szervévé váljon, és ma is az államformák oly mértékben szabadabbak vagy kevésbé szabadabbak, amennyire az „állam szabadságát" korlátozzák. Vagy hogyan vélekedik, ha Lenin következő tételébe botlik: „Amíg állam van, nincs szabadság, amikor szabadság lesz, nincs állam." Nyilván azt fogja válaszolni, hogy Marx és Lenin e szavai konkrét államformákra vonatkoznak, nem adaptálhatók egyforma mértékben minden társadalmi formációra, minden államtípusra. Miért nem tartja akkor a maga számára is általában kötelezőnek a történetiség elvét? Miért nem elemzi konkrétan a szocializmus adott fokán már kialakult viszonyokat, miért vonatkoztat el attól – ha elemzése pillanatnyilag úgy kívánja –, hogy Marx vagy Lenin idézett gondolatai nem az átmeneti korszakra, nem a szocializmus első fázisára vonatkoznak? S fordítva: miért vonatkoztatja Siskin Leninnek a hadikommunizmus körülményei között elhangzott szavait a kommunizmus építésének időszakára? Miért idézik e szerzők kijelentő mondatban azt, amit Marx és Lenin hipotetikus formában fogalmaztak meg, miért nem tartják a maguk számára kötelezőnek a marxista módszert: az elméleti hipotézisek szüntelen verifikálását, szembesítését a valósággal.

Kritikai megjegyzéseink talán egyértelműen sejtetik: nem a klasszikus gondolatok sokoldalú alkalmazását hibáztatjuk e munkákban. Ellenkezőleg: a filozófiai kiindulópontok *elsekélyesítésével* polemizálunk, a Makarenko által igényelt „komoly filozófiai kimunkálás" szükségessége mellett érvelünk.

Ennek útja azonban ez esetben sem lehet önkényes citatológia. S nem elégedhetünk meg az önmagukban igaz tételek deduktív alkalmazásával sem. Elemzésünk középpontjába a szocializmus már kialakult struktúráit kell állítanunk: a szocialista erkölcs jelrendszerét csak e *valóságból* lehet megfejteni.

A deduktív és az induktív megközelítés dialektikájának érvényesítése minden bonyolultabb társadalmi problémakör tudományos elemzésének elengedhetetlen feltétele. E megállapítás a szocialista erkölcs genezisének vizsgálatára talán még hatványozottabban vonatkozik. Ennek okát a következőkben látjuk.

Az erkölcs a valóságból fakad, s egyidejűleg túl is mutat a valóságon. Az erkölcs ily módon sajátos feszültséget rejt magában: követelménnyé transzformálja a társadalomban kialakult szükségleteket, általánosítja a társadalomban még csak tendenciaként jelentkező nem általános jelenségeket. Az erkölcs ebben az értelemben „nem valóság", hanem követelés „legyen", amelynek funkcionális értelme abban van, hogy az emberi kapcsolatok egyik mozzanataként realizálódik.

Az erkölcs ily módon funkcionális sajátosságaiból következően magában hordja a valóságtól való elszakadás lehetőségét. A szocialista erkölcs relációjában ezt a lehetőséget megsokszorozza az a tény, hogy a szocialista erkölcs kettős értelemben is megelőzi a valóságot. Mindez szervesen összefügg a szocialista társadalom kialakulásának történelmi sajátosságaival. Minden korábbi társadalom az emberi cselekvés, a társadalmi osztályok harcának és összeütközésének folyamatában *alakult* ki: az emberek *post festum* tudatosították azokat a viszonyokat, amelyeket maguk hoztak létre. A szocialista társadalmat *építjük:* a szocialista társadalmi viszonyok tudatos és tervszerű alkotómunka eredményeként jönnek létre. Az erkölcsi szféra sem egyszerűen a spontán fejlődés következtében alakul át. A szocialista erkölcs követelményrendszere ezért a fejlődés általános és konkrét törvényeinek ismeretében akkor

körvonalazható, amikor maguk a szocialista viszonyok még nem vagy csak részlegesen alakulnak ki. A „kellő" ily módon kettős értelemben is megelőzi a valót: nemcsak a kívánt magatartásformát „előzi meg" a követelmény deklarálása, de azokat a viszonyokat is, amelyeknek tulajdonképpen e követelmények kifejezői, tükröződései.

A szocialista erkölcs kialakulásának ez a sajátossága egyrészt megkönnyítheti, másrészt megnehezítheti a szocialista erkölcs genezisének tudományos elemzését. Megkönnyítheti, mert a fejlődés alapvető törvényszerűségeinek ismeretében már csírájukban érzékelhetők bizonyos jellemző tendenciák. Megnehezíti, mert adva van annak a lehetősége – különösen, ha deduktív vizsgálatainkat nem társítjuk induktív vizsgálatokkal –, hogy a feltételezett és a valóságos közötti különbségek elmosódnak, hogy azonosítjuk a szükségszerűt és a létezőt.

Ezért az adott vonatkozásban alapvető elvi jelentősége van annak, hogy az erkölcs fogalmi sajátosságait helyesen értelmezzük. Ha nem tudunk egyértelműen különbséget tenni az erkölcsi követelményrendszerek és a valóságot átszövő gyakorlati-erkölcsi viszonyok között, ha nem látjuk ellentétüket és egységüket, a „legyen" és a „van" közötti bonyolult átmeneteket és a közvetítőket, amelyek segítségével ezek az átmenetek realizálódnak, leegyszerűsíthetjük az egész fejlődést. Az idézett munkák egyik gyöngéjét éppen e fogalmi különbségek mellőzésében vagy nem következetes érvényesítésében látjuk. Szerzőiknél a követelmény nem egy esetben azonosul a valósággal: elmosódnak a határvonalak eszmei viszonyok és gyakorlati eszmei viszonyok között. Paradox módon ez azt eredményezi, hogy az erkölcs követelményjellege sem érvényesül határozott módon, s a valóságos viszonyok leírása is leegyszerűsített, túl általános.

Az erkölcs – mint erre visszatérően utaltunk – komplex társadalmi jelenség. A komplexitás egyben az erkölcs többrétegűségét is jelenti. Bár ezen „rétegek" feltételezik egymást s

hatással vannak egymásra, kialakulásuk mégsem azonos ütemű: még arányos fejlődés esetén is az erkölcs különböző összetevőinek genezisében fáziseltolódások lehetségesek. A normák kialakulási üteme természetükből fakadóan gyorsabb, mint az új hagyományok kialakulása vagy a normák beidegződési folyamata, az új erkölcsiség kialakulása.

A szocialista erkölcs tudományos vizsgálata mindezen oldalak elhatárolt és ugyanakkor egyidejű vizsgálatát feltételezi. Ha a szocialista követelményrendszer kialakulásának folyamatát – legalábbis az elméleti analízis keretei között – nem különítjük el, fennáll annak a veszélye, hogy a jövőt belemossuk a jelenbe, hogy az erkölcs feladatát csak bizonyos, már kialakult viszonyok „leírására", passzív tükrözésére korlátozzuk. Vagy ellenkező előjellel: a jelent a jövő szintjére emeljük. Ha azonban a követelményrendszert nem vonatkoztatjuk a valóságra, a tiszta normák éteri világába juthatunk, hátat fordítva annak a valóságnak, amelyre minden erkölcsi követelménynek lényegéből fakadóan irányulnia kell.

A tudományos szocializmus elmélete a modern ipar és társadalom – a fejlett kapitalizmus és a szocializmus – fő fejlődési tendenciáinak jövőre való kivetítésén, elméleti absztrakcióján alapszik. Ilyen értelemben az elmélet a már meglevő vonalak gondolatban való meghosszabbítása, a fejlődés szükségszerű irányának tudományos kiszámítása. Az elmélet feltételezéseit – amilyen mértékben realizálódnak a társadalom valóságos folyamataiban – verifikálnunk kell. De az elmélet – mint a történelmi szükségszerűséget tükröző tendenciák kifejezője – maga is a valóság „verifikálásának" eszköze. Ezért e két „irányú" elméleti és szociológiai tevékenység szükségszerűen ki kell hogy egészítse egymást.

A deduktív és az induktív vizsgálati módszer egységét, a filozófiai és szociológiai megközelítés társítását ezért az erkölcs minden összetevő elemének vizsgálatánál érvényesítenünk kell. Téves az a felfogás, amely szerint a követelményrendszereket, vagyis az ideálokat, alapelveket, konkrét nor-

mákat kizárólag a deduktív módszer segítségével az általános filozófiai alapelvekből lehet levezetni, s hogy az induktív, a konkrét szociológiai jellegű vizsgálatok lényegileg a gyakorlati-erkölcsi viszonyok elemzésére korlátozhatók. A normák tudományos vizsgálata ugyanúgy nem korlátozható pusztán „elméleti" elemzésekre, mint ahogy a gyakorlati-erkölcsi viszonyok elemzése sem nélkülözheti az elméleti alapvetést. A marxista metodológia az erkölcs valamennyi összetevőjének vizsgálata során e két mozzanat egyidejű érvényesítését követeli meg.

A szocialista erkölcs pátosza, a „hivatalnok erkölcs" vértelensége

A szocialista erkölcsösség kialakulása – Makarenko sorait idézve – „Lenin első szavával, a polgárháború első harcaival kezdődött".[12] Valóban az új követelményrendszer a forradalom létéért folytatott harc kísérőjelenségeként született: „ott volt szinte észrevétlen és alig érezhető megnyilvánulásokban – mintegy mellékesen és közbevetőleg, mintegy párhuzamosan és oldalági folyamatokban, de valójában tudatosan és célirányosan kísérve végig a szocialista építés nagyszerű, átfogó tapasztalatait."[13] A történelem e páratlan méretű és mélységű fordulatában nem volt „egyetlen olyan cselekedet, szó vagy tény, amelynek közvetlen gazdasági, hadi vagy politikai jelentőségén kívül ne lett volna nevelési jelentősége is, ne járult volna hozzá az új etika kialakításához, ne növelte volna új erkölcsi tapasztalatainkat".[14] Tudjuk, hogy e folyamatot a későbbiekben tragikus tények árnyékolták be. Makarenko megállapítását mégis, mai szemmel is, alapvetően helytállónak érezzük: a szocialista erkölcs első időálló hajtásai valóban a forradalom tiszta lendületében születtek.

Makarenko helyesen látta, hogy az etika elsődleges feladata ezen előremutató jelenségek elméleti általánosítása. A mar-

xista etika visszamaradására utalt az a tény, „hogy ezek az erkölcsi tapasztalatok, a cselekvés már megszületett új normái még nem illeszkedtek szigorú rendszerbe, még nem fejeződtek ki pontos tételek, szakkifejezések alakjában, és főként még nem szélesedtek ki az egész népet átfogó tapasztalati hagyománnyá".[15] E feladat ma sem tekinthető megoldottnak, s bár vannak számottevő eredmények, korunkra e vonatkozásban is számos tennivaló hárul.

A probléma azonban sok szempontból módosult. Az utolsó három évtized történelme olyan konfliktusokat és konfliktuslehetőségeket hozott felszínre, amelyeket Makarenko – legalábbis összefüggéseikben – nem tekinthetett át. E problematikát röviden a személyi kultusz erkölcsi konzekvenciáiként szokták jellemezni. A kérdés azonban meggyőződésünk szerint mélyebb és átfogóbb.

Induljunk ki a leglényegesebb összefüggésből. Lenin a kommunista erkölcs alapkövetelményét a kommunizmus szolgálatában jelölte meg: „Az erkölcs arra szolgál, hogy az emberi társadalom magasabb fokra emelkedjék, megszabaduljon a dolgozók kizsákmányolásától... A kommunista erkölcs alapja a kommunizmus megszilárdításáért és betetőzéséért folyó harc."[16] Lenin szavai hosszú évtizedeken keresztül egyértelműen csengtek, s a makarenkói életműnek filológiailag is kimutathatóan közvetlen kiindulópontját és elméleti alapját képezték. Mindaddig ugyanis, amíg legalábbis megközelítően egyértelmű és világos, hogy mi szolgálja a kommunizmus ügyét, a lenini követelés biztos iránytű. Az utolsó három évtized azonban – bár e lenini gondolat igazságán mit sem változtatott – érzékletessé tette azt a tényt, hogy a „kommunizmus betetőzéséért folyó harc" közvetlen tennivalóit sokszor látszatfeladatok fedik el, sőt a kommunizmus nevében olyan követelések is megfogalmazódhatnak, amelyek egyáltalán nem a forradalom kiteljesítését szolgálják.

S itt elérkeztünk egy kérdéshez, amely a kommunizmus etikumának értelmezése szempontjából, legalábbis meghatározott

történelmi viszonyok között, kulcsjelentőségű. Milyen magatartásra kötelez a kommunizmus iránti hűség, hogyan szolgálhatja az ember legeredményesebben „az emberi társadalom magasabb fokra emelkedését"? A harmincas évektől kezdődően némely írásokban a kommunista alakja a direktívák „feltétel nélküli", „következetes" végrehajtójával azonosult. A forradalom ellenségének vagy legalábbis negatív hősnek az minősült, akinek „fenntartásai" vannak, aki megtorpan, aki „kételkedik". A kommunizmus etikumának ez az enyhén szólva hivatali értelmezése bonyolult, ellentmondásos és ugyanakkor tragikus folyamatok ideológiai hátterévé vált.

Az új társadalom építése feltételezi a gondolatok, szándékok, akaratok egy célra való egyesítését, nem valósulhat meg tehát egy új típusú *párt* céltudatos irányító munkája nélkül. Ilyen értelemben a társadalom tagjainak valóban vannak elkötelezettségei: az egészséges központosítás, az „egész" nézőpontjából elfogadott tervek és határozatok az egyén cselekvésének programjául szolgálnak. Mi történik azonban, ha a határozatok „feltétel nélküli" végrehajtása válik a forradalomhoz való hűség kizárólagos ismérvévé? Ez a jelenség még akkor is problematikus, ha a határozatok mindig helyesek. De mi biztosítja a határozatok helyességét, ha éppen az egyik legfontosabb kontrolltényezőt: a párt tagjainak, a forradalom híveinek nyílt állásfoglalását korlátozzuk?

A szolgalelkűséggé silányuló vagy nem egy esetben aljasuló „hűséget" és „fegyelmezettséget" egyetlen társadalom sem engedheti meg magának büntetlenül. Hatványozottabban vonatkozik ez olyan társadalmakra, amelyek a történelemben új utakat törnek, amelyeknek lényege a szolgalelkűség tagadása: *a forradalom.*

Milyen objektív és szubjektív okok magyarázzák az *apologetikus* tendenciák jelentkezését? A szocialista forradalom – mint közismert – nem iparilag fejlett országban győzedelmeskedett először. A forradalom a cári birodalomtól szétzilált országot kapott örökségül: megbénult ipart és közlekedést,

középkori színvonalú mezőgazdaságot, műveletlenséget, obstrukciót. A forradalom kerülő utakra kényszerült. A nehézségeket fokozta az intervenció, amely újabb városokat dúlt fel, további munkaképes rétegeket vont el az újjáépítéstől. Ilyen körülmények között kezdett hozzá a fiatal szovjet hatalom a kommunista távlatok realizálásához. Egyidejűleg kellett ipart építenie, indusztrializálnia a mezőgazdaságot, korszerű honvédelmet létrehoznia. Mindezt ellenséges környezetben, fasizálódó országoktól övezve, jelentős tőketartalékok nélkül. Ezek voltak az objektív feltételek, amelyek a hatalom erőteljes centralizációját szükségessé tették, s amelyek magukban rejtették a *lehetőségét* bizonyos apologetikus folyamatok jelentkezésének.

Azért beszélünk lehetőségről, mert a történelem kérdéseire adott sztálini választ nem tartjuk elkerülhetetlennek és szükségszerűnek. Tudjuk, hogy korunk számos gondolkodója a szocialista országok fejlődésében mutatkozó disszonáns jelenségeket a hatalom és az erkölcs örök konfliktusának véli. Azt állítják, hogy az apológia jelentkezése, a hatalom megmerevedése az emberi történelem „ontikus" lényege. Csak a lázadás tiszta, a konszolidált hatalom a történelmet mindig shakespeare-i színpaddá alakítja át. Úgy vélik, hogy a cselekvés történeti valóságra vonatkozásai eltávolítják az embert az etikaitól, megsemmisítik az emberben az etikait. Hamis alternatívákat állítanak fel; szerintük a politikában csak a kisebbik bűn választásának lehetősége áll fenn.

A történelem azonban cáfolja ezt a kérdésfeltevést. Lenin példája arról tanúskodik, hogy a forradalom nehézségeire legalább kétféle válasz volt lehetséges. Lenin nem az apológia, nem a „kisebbik bűn" alternatíváját választotta. Felismerte, hogy a világforradalom láncreakciója – amelyre kezdetben maga is számított – nem követi az októberi eseményeket. Tudta, hogy a forradalomnak ilyen körülmények között mérhetetlen nehézségekkel kell megküzdenie. Lenin forradalmár volt, távol állt tőle az erkölcsi „széplelkek" szentimentaliz-

musa. A forradalom érdekében vállalta a terrort, a hadikommunizmust, az új gazdasági politika látszatra visszatetsző jelenségeit, vállalta a kompromisszumokat: ha kellett, támadott, ha kellett, visszavonult. Csak egyet nem vállalt: a forradalom elveinek feladását.

Tudatában volt annak, hogy a forradalom után kialakult állapotok átmeneti jellegűek, hogy a fegyveres győzelem nem a forradalom végét, hanem tulajdonképpeni kezdetét jelenti. Számolt a mérhetetlen nehézségekkel, ezért tudatosan orientálódott az olyan emberekhez, akik egyszerre fegyelmezettek és „nyugtalanok", akik egyidejűleg hűségesek és vezetőik szemébe mondják fenntartásaikat.

Nemcsak zsenijét, de emberi nagyságát is bizonyítja, hogy a politika gondjait a legkényesebb pillanatokban is milliókkal osztotta meg. A politika számára nem kulisszák mögötti sakkjáték volt, hanem „milliók sorsa". „A politikában való őszinteség, vagyis az emberi kapcsolatok azon területén való őszinteség, amelynek nem egyesekkel, hanem milliókkal van dolga – ezen őszinteségnek teljesen megbízható ellenőre a szó és a tett egysége."[17] S ennek az elvnek maradéktalanul érvényt is szerzett. Felismerte, hogy a tömegek a forradalomhoz csak akkor maradnak hűek, ha a forradalom is hű marad a tömegekhez. Tudta, hogy a tömegek jobb életre várnak, s azt is tudta, hogy ezt a jobb életet a forradalom az adott körülmények között nem biztosíthatja egyik napról a másikra. Lássa tehát minden dolgozó ember a helyzetet meghatározó okokat, tekintse át a lehetőségeket, érezze a forradalom minden híve a felelősségét.

Minden megnyilatkozása, *minden* tette tanúságtétel: „A szocializmust nem lehet felülről jövő rendeletekkel megteremteni. A szocializmus szellemétől távol áll a hivatalos, bürokratikus gépiesség; az eleven, alkotó szocializmus maguknak a néptömegeknek az alkotása."[18] Olvassuk el a „hatalmon levő" Lenin beszédeit, cikkeit. Büszke a forradalom minden eredményére, örömmel üdvözöl minden biztató jelet; a való-

ságot retusáló „ideológus" kezét azonban sehol nem leljük e megnyilatkozásokban.

Fájdalmas és keserű lehetett az államapparátus munkáját elemezve, fél évtized mérlegét megvonva megállapítani: „Már öt éve sürgölődünk, hogy államapparátusunkat megjavítsuk, de éppen az a baj, hogy nem jutottunk tovább ennél a sürgölődésnél, amely öt év alatt csak saját alkalmatlanságát, sőt haszontalanságát, sőt káros voltát bizonyította be. Ez a sürgölődés azt a látszatot keltette, hogy a munka halad, a valóságban azonban csak beszemetelte intézményeinket és agyunkat. Elérkezett az ideje, hogy végre változtassunk ezen. Tegyük szabállyá: inkább mennyiségileg kevesebbet, de minőségileg jobbat... Tudom, hogy nehéz lesz ezt a szabályt megtartani és valóságunkra alkalmazni. Tudom, hogy ezernyi résen igyekszik majd utat törni magának az ellenkező szabály. Tudom, hogy óriási ellenállást kell majd kifejtenünk, pokoli kitartásra lesz szükség, legalábbis az első években pokolian hálátlan munka lesz ez; és mégis meg vagyok győződve, hogy célunkat csakis ilyen munkával érhetjük el, és hogy csakis e célunk elérése után teremtjük meg azt a köztársaságot, amely valóban megérdemli a szovjet, szocialista stb., stb. és így tovább elnevezést."[19]

Pedig ezek az esztendők semmivel sem voltak könnyebbek, mint a harmincas vagy negyvenes évek, nem is szólva Magyarország helyzetéről az ötvenes évek elején. Lenin mégsem méricskélte az igazságot. Beszédeit nem lazítják fel az „egyrészt-másrészt" gondosan adagolt kontrapunktjai, *nincs* külön igazsága a vezetők és a vezetettek számára.

A lenini életmű etikumát gyakran puritánságában vélik megjelölni. A lenini *politikában* testet öltő etikum azonban mélyebb és átfogóbb jelentőségű. S Lenin ezt az etikai tartást nemcsak önmagától, de a párt minden tagjától megkövetelte. Nem azonosította magát azokkal a szkeptikusokkal, akik a hatalmat az amoralizmus melegágyának tartják, függetlenül attól, hogy ki szolgál, kik és milyen körülmények

között ellenőrzik. Mégis tudatosan számolt bizonyos veszélyekkel, amelyek a *hatalmi helyzetből* következtek, s számolt a társadalom pszichológiájával, amely évezredes tapasztalat eredményeként alakította ki a maga ítéletét: a hatalmon levő mindig „közel van a tűzhöz", s jobban melegszik. Tudta, hogy a forradalom csak tettekkel szüntetheti meg ezt az előítéletet, amelynek feloldása a hatalom népi jellegének következetes érvényesítése érdekében nélkülözhetetlen. „Semmi nem járult annyira hozzá a kommunista párt tekintélyének növeléséhez... mint ezek a kommunista szombatok...: a párton kívüli munkások a gyakorlatban látták, hogy az uralkodó kommunista párt tagjainak kötelezettségeik vannak, és a kommunisták nem azért vesznek fel új tagokat a pártba, hogy azok a kormányzó párt helyzetével járó előnyöket élvezzék."[20]

Lenin következetes materialista volt, a szavakat tehát nem tartotta varázserejűnek. Ezért *intézményes* biztosítékokat követelt: figyelmét a *feltételekre* összpontosította, amelyek ilyen vagy olyan irányban széles tömegek cselekvését determinálják. Nem voltak illúziói. Jól tudta, hogy a sokszor anarchikus állapotok leküzdése határozott, kemény kezű központi vezetést feltételez. Ugyanakkor az első pillanattól kezdve és visszatérően jelezte: a túlzott központosítás veszélyeket rejt magában. Az új társadalmat nem angyalok építik, a múlt öröksége még jelen van beidegzéseinkben. Azoknak a tömegeknek ellenőrző szerepét kell a legsokoldalúbban érvényre juttatni, amelyeknek érdekei a forradalomban testesülnek meg; a lehető leghajlékonyabban kell összeegyeztetnünk a *központosítást* a legszélesebb körű *demokratizmussal*, a központi direktívák határozott végrehajtását a helyi iniciatíva serkentésével. „Mi sem volna ostobább dolog, mintha a szovjeteket holmi megcsontosodott és elzárkózott intézményekké akarnók átváltoztatni. Minél határozottabban kell most síkraszállnunk a kíméletlenül keménykezű hatalomért, az egyes személyek diktatúrájáért meghatározott munkafolyamatokra vonatkozóan a merőben végrehajtási jellegű funkciók esetén-

ben, annál változatosabbaknak kell lenniök az alulról jövő ellenőrzés formáinak és módjainak, hogy teljesen lehetetlenné tegyük a Szovjethatalom eltorzítását, hogy újra meg újra fáradhatatlanul irtsuk a bürokratizmus dudváját."[21]

Lenin szükségesnek tartotta, hogy a közvetlen és a képviseleti demokrácia minden vívmányát a fiatal szocialista állam a maga javára gyümölcsöztesse. A kommunizmus csak a közös cselekvés folyamatában teljesedhet ki, válhat valóban milliók létformájává. A kommunizmus realizálása mindenekelőtt gazdasági feltételeket igényel: a termelt javak bősége, a legfejlettebb indusztria a kommunista termelési és elosztási viszonyok alapja. Hogy azonban a tömegek e céllal azonosuljanak, hogy az orosz forradalom prózai feltételei között is vállalják „a kommunista távlatok felé való kitartó menetelést", ahhoz mindenkor szükséges, hogy gazdának érezzék magukat, hogy döntési joguk legyen. A kommunizmus programja az erőszakszervezetek megszüntetését is tartalmazza. A fiatal szovjet állam sem külső, sem belső ellenségeivel folytatott harcában nem nélkülözheti az állami erőszakszervezetek hatékony fegyvereit. De a forradalom első napjától kezdve céltudatosan és kitartóan kell fejleszteni a társadalmi önigazgatás formáit, állandóan éreztetve: mi az átmeneti jellegű, s mi a folytonos, a tartós a forradalom fejlődésében. A közélet és magánélet átkos kettősségét más módon megszüntetni nem lehet; csak a tényleges döntési joggal rendelkező és élni tudó tömegek számára válnak a közügyek a szó legtisztább értelmében magánüggyé, életprogrammá: etikummá. „A tömegek minden egyes képviselője, minden állampolgár számára olyan körülményeket kell teremtenünk, hogy részt vehessen mind az állam törvényeinek megvitatásában, mind képviselőinek megválasztásában, mind az állami törvények végrehajtásában. Ebből azonban egyáltalában nem következik az, hogy megengedhető akár a legkisebb zűrzavar vagy legkisebb rendetlenség abban a tekintetben, hogy az egyes esetekben ki felelős bizonyos végrehajtási funkciókért, bizonyos rendeletek vég-

rehajtásáért, egy bizonyos megszabott időn belül. A tomegnek legyen joga felelős vezetőt választani magának. A tomegnek legyen joga leváltani őket, ismerni és ellenőrizni működésuk tényeit is. A tomegnek legyen joga, hogy kivétel nélkül bármely más tagját funkcióba helyezhesse. Ez azonban korántsem azt jelenti, hogy a kollektív munka folyamata megmaradhatna meghatározott vezetés nélkul, a vezető felelősségének pontos megállapítása nélkul, a vezető szilárd akaratával létrehozott legszigorubb rend nélkül."[22]

Lehetőségeinket meghaladja, hogy a lenini „válasz" minden vonatkozását felvázoljuk. Csak azt kívántuk érvekkel alátámasztani, hogy a lenini politika rendkívül céltudatos, átgondolt *etikai tartást* is kifejez: az apologetikus tendenciák nem a kommunizmus lényegéből, hanem e lényeg onkényes eltorzításából fakadnak. Mindenekelőtt azt kíséreltük meg érzékeltetni, mennyire idegen volt a lenini gyakorlattól a kommunizmus kincstári kezelése, a „hivatali" szellem, hogy a legválságosabb korulmények kozott is milyen intézményes intézkedeseket kovetelt és váltott valora a forradalom megmerevedésének megakadályozására.

Nem *egy* idézet, nem *egy* beszéd, az egész életmű tanúskodik: *Lenin megőrizte a forradalmat a forradalomban.* S ez egyike volt a legnehezebb és legbonyolultabb feladatoknak, amelyekkel Lenin szembetalálta magát. Bizonyítani igyekeztünk: a történelem tanúságtétele szerint nemcsak a lázadás lehet „tiszta". Ám vitathatatlan: a jussokért harcoló tomegekkel azonosulva, a nélkulozést vállalva az ember kevésbé van kitéve bizonyos kísértéseknek. A hatalom sáncain belül valóban fenyeget az onkényeskedés, az önelégültség veszélye. Számos konzerváló tényező jelentkezik. A nyugtalanító tunetek láttán a hatalommal rendelkező vezető hajlamossá válhat arra, hogy távol tartsa magától a „nyíltszavúakat", hogy a „szótlan", de „cselekvőképes" személyekre orientálódjon. S szüntelenul fenyeget az onigazolás veszélye. Lenin épp azért tartotta céltudatosan távol személyétől és a párttól a hiva-

tásos „konszolidátorokat", az alakoskodókat, a tapsolóbrigádokat. S ez nemcsak Lenin jelleméről tanúskodik, de egy új etikum következetes vállalásáról és érvényesítéséről is.

A lenini életműben kirajzolódó kommunista portréja diametrálisan ellentétes a későbbi évek irodalmában körvonalazott „hivatalnok kommunista" arcképével. A kommunista lenini modellja dialektikusan egyesíti magában a fegyelmezetten pontos cselekvést és a mindig nyugtalan útkeresést, a forradalom eredményeinek elszánt védelmét és a kritikai nézőpontot. Kommunista az, aki minden eredményt csak kiindulópontnak tekint az újabb célok megvalósításának útján, akinek számára a forradalomtól kapott megbízatás nem pozíció, hanem a szolgálat formája. Lenin nem a tökéletes embert rajzolta meg a kommunistában; tudta, hogy minden ember a maga módján hordoz tehertételeket. De voltak feltétlen követelményei: az új rendet védő, óvó és szüntelenül megújító *forradalmár* vonásait igényelte, a szenvedélyesen gondolkodó, *újító* ember vonásait kereste elvtársaiban. Azt a típust, amelyben van erő, hogy végigvigye az október által megkezdett folyamatot, amelynek kiteljesítése generációk megfeszített munkáját igényli.

(1965)

Kevés mondat botránkoztatta meg jobban az „erkölcs széplelkű művelőit", mint a fiatal Marxnak az a kijelentése, hogy: „a vallás, család, állam, jog, morál, tudomány, művészet stb. csak különös módjai a termelésnek, és ennek általános törvényei alá esnek."[1] Mintha valaki sáros lábbal lépett volna a szentélybe: termelés és erkölcs, gazdaság és etikum? Nem a szellem meggyalázása ez? Hisz semmi sincs távolabb az erkölcs magasztos világától, mint a profán gazdasági érdek. Csak ahol az ökonómia „végződik", kerülünk a magasabb rendű ideálok hatósugarába: a gazdaság önzővé tesz, az erkölcs önzetlenséget követel; a konkurrencia kíméletlenségre ösztönöz, az erkölcs felebaráti szeretetet hirdet.

A gazdaság és az erkölcs évszázadokon keresztül valóban ellentmondásosan fejlődött, „a nemzetgazdaságtan morálja" egészen másfajta magatartást írt elő, mint a „morál nemzetgazdaságtana". Elemzései során Marx arra a következtetésre jutott, hogy a köznapi gondolkodás által is érzékelt ellentét hátterében a társadalmi élet különböző szféráinak *elidegenedettsége* húzódik meg. Az ökonómia és a morál közötti valóságos összefüggéseket látszatok szövevénye fedte el. E társadalmi jelenségek ezért önálló világként nyilvánultak meg: minden szféra más elvekre kötelezte az embert, más mércét alkalmazott vele szemben. Az elidegenítő mechanizmusok görbe tükrében az ember hol mint „homo ökonomikus", hol mint „homo moralis" jelenik meg. „Az elidegenülés lényegében van megalapozva ... hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, mást a morál és mást a nemzetgazdaságtan,

mert mindegyik az elidegenült lényegi tevékenység egy különös körét rögzíti, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléshez."[2]

Marx társadalomképének lényegével függ össze tehát az a megállapítása, hogy a vallás, család, állam, jog, erkölcs, tudomány, művészet végső soron a termelés általános törvényeiből vezethető le. A társadalom szerves egész, amelyben az emberi tevékenység különböző oldalai – a társadalom anyagi, politikai, szociális, ideológiai élete – át- meg áthatják egymást. Az erkölcs e bonyolult mozgás része, egyik aspektusa. Az etikum nem transzcendens érték, hanem az emberek reális létfeltételeiből következő együttélési törvények tudatosítása. Az erkölcs fogalmi apparátusa ily módon nem egy szuverén világ tartalmait fejezi ki, az erkölcsi ideálokban, alapelvekben társadalmi érdekek, társadalmi szükségletek szublimálódnak. Az erkölcstan csak akkor válik tudománnyá, ha ezt a meghatározó összefüggést felismeri s kendőzetlenül ábrázolja. „A nemzetgazdaságtannak a morálra való vonatkozása – ha ugyan nem önkényes, véletlen és ezért megalapozatlan és tudománytalan, ha nem a *látszat* kedvéért csinálják, hanem *lényeginek* értik – elvégre csak a nemzetgazdasági törvényeknek a morálra való vonatkozása lehet."[3] Ha nem ez, sőt éppen az ellenkezője történik, mit tehetnek erről a közgazdák.

Marx maró iróniával írt azokról, akik csak „szemlesütve" és „ájtatosan" hajlandók erkölcsről beszélni, s szörnyülködnek, ha az erkölcs anyagi determinánsairól szólunk. Ugyanezek azonban megbotránkozás nélkül veszik tudomásul, ha magasztos elveik alaktalan páraként foszlanak szét a valóság „rideg közegében", s ha fellengzős „igéik" spanyolfalul szolgálnak mindenféle nemtelen cselekedet számára. Marx radikálisan leszámolt ezzel a dualizmussal: az erkölcsöt egyidejűleg mint megvalósítandó követelményt s mint az emberek közötti valóságos viszonyt vizsgálta. A polgári társadalom erkölcsét is mindenekelőtt az emberi kapcsolatokban és a társadalmi gyakorlatban testet öltő *valóságos* erkölcsi viszonyok-

ként jellemezte. S ebben az összefüggésben nemcsak ironikus éle van Marx megállapításának, hogy a polgári nemzetgazdaságtan „morális tudomány". Az angol klasszikus politikai gazdaságtan a „nemzetgazdaságtan nyelvén" valóban többet mond a polgári társadalom erkölcseiről, mint bármely moralista. E szövegek nyílt cinizmusa a polgári társadalom „ethoszának" adekvát tükröződése; ők csak egyszerűen nevén nevezték a dolgokat. „Bizonyos, hogy Ricardo nyelvezete olyan cinikus, hogy cinikusabb már nem is lehetne. Kalapok termelési költségeit és az ember létfenntartási költségeit egy sorba állítani annyit jelent, mint az embert kalappá változtatni. De ne jajveszékeljünk annyit a cinizmus miatt. A cinizmus magukban a dolgokban rejlik, és nem a szavakban, amelyek a dolgokat kifejezik."[4]

E módszertani kiindulópontból Marx az erkölcsi jó és az erkölcsi rossz fogalmát is a valóságos történelmi mozgás visszfényeként vezette le. Ha az erkölcsi jó nem valóságos társadalmi szükségletek eszmei kifejeződése, törvényszerűen hamis tudattá, utópiává, illúzióvá vagy retrográd törekvések eszmei igazolásává válik.

Azok, akik a társadalmi jelenségeket mindenekelőtt az erkölcs prizmáján keresztül vizsgálják, hajlamosak arra, hogy a történelmet egyszerűen a „jó" és a „rossz" küzdőterének tekintsék. Számukra a társadalmi progresszió egyszerű művelet eredménye: nevén kell neveznünk a jót, és ki kell küszöbölnünk a rosszat; a társadalom ily módon mindig tökéletesebb, erényesebb lesz. A történelem mozgása azonban prózaibb, ravaszabb, fájdalmasabb. A szükségszerűség sokszor nem idillikus formában valósul meg, a társadalmi progresszió nem mindig az erény tetszetős köntösébe öltözik. „Ha a közgazdászok a hűbériség uralmának idején fellelkesülve a lovagi erényeken, a jogok és kötelességek szép összhangján, a városok patriarkális életén, a falusi háziipar virágzásán és a testületekben, céhekben szervezett ipar fejlődésén, egyszóval mindazon, ami a hűbériség szép oldala, azt a feladatot tűzték vol-

na ki maguknak, hogy kiirtják mindazt, ami árnyékot vet erre a képre – a jobbágyságot, a kiváltságot, az anarchiát –, mit értek volna el ezzel? Megsemmisítették volna a harc összes alkotóelemeit, csírájában elfojtották volna a burzsoázia kifejlődését. Arra az abszurd feladatra vállalkoztak volna, hogy kiküszöbölik a történelmet."[5]

A történelem elsősorban nem erkölcsi *legyenek* és *kellek*, hanem az emberi cselekvés általános törvényei saját mozgásának szigorú logikája szerint fejlődik. Az erkölcs csak akkor válik hatékony tényezővé, ha a társadalom objektív viszonylatrendszereiből következő szükségleteket alakít át követelésé: az erkölcsi alakzatok nem függetleníthetők a társadalom fejlettségi szintjétől, a gazdasági szerkezettől, a munkamegosztás formáitól, az osztályrétegződéstől, a történelmileg változó érdekstruktúráktól, az együttes tevékenység történelmileg kialakult szükségleteitől.

A gazdasági folyamatok mindenekelőtt az érdekek bonyolult és áttételes közvetítésével válnak cselekvési programmá. A „meztelen" gazdasági érdeket ideologikus formák rejthetik el: a politika, a jog, a tudomány, a művészet elvont jelszavaiban, metafizikus hivatkozásaiban, transzcendens értékeiben sokszor búvópatakként rejtőznek a *valóságos érdekek*. Az érdekek és az erkölcs korrelációja a francia materialista filozófia szellemi hagyatéka. A francia materialisták arra a következtetésre jutottak, hogy az emberek nem születnek sem jóknak, sem rosszaknak; az, hogy milyenné válnak, teljesen attól függ, milyen irányba befolyásolják érdekeik cselekedeteiket. Magát az érdek fogalmát azonban az örök emberi természetből vezették le. Úgy vélték, ha a társadalom politikai intézményeit összhangba hozzák az emberi természettel, a közösségi és az egyéni érdekek összhangba hozhatók.

Az érdek és az erkölcs közötti összefüggést az erkölcstörténet tényezőinek ismeretében bizonyítottnak tekinthetjük. Feltétlenül megkérdőjelezhető azonban az érdek fogalmának antropologikus értelmezése.

Az érdek nem a változatlan emberi természet manifesztuma. Forrása a társadalmi struktúra, tartalmai történelmileg változóak. Az érdekben a különböző társadalmi osztályok, csoportok és rétegek – szociális szubjektumok – objektív társadalmi helyzetének jellemzői összpontosulnak. Az érdek ezeket a kapcsolatokat, viszonylatokat dinamikus formában tükrözi: az érdekek törekvésekben, vágyakban nyilvánulnak meg. Ily módon az érdek a szociális szubjektum objektív viszonyainak cselekvési indítékká váló tudati tükörképe. Az objektívből a szubjektívbe való átmenet az érdekek erőterében valósul meg.

Az erkölcsi jelenségek magyarázata szempontjából különösen fontos a közérdek és a magánérdek fogalmának helyes értelmezése. Ellentétük gyökereit a munkamegosztásban, a tulajdonviszonyok szerkezeti sajátosságaiban kell keresnünk. A „munka megosztásával egyszersmind adva van az ellentmondás az egyes egyén vagy az egyes család érdeke és az egymással érintkező valamennyi egyén közösségi érdeke között".[6] A közösségi érdek nem más, mint „azoknak az egyéneknek a kölcsönös függősége, akik között a munka megoszlik". Az egyéni és közösségi érdek közvetlen kapcsolódása azonban közösséget feltételez. Az osztálytársadalmakban a társadalom illuzorikus közösség, az egyén és a társadalom viszonyát osztályviszonyok közvetítik, az egyén személyes érdekei osztályérdekké önállósulnak. Az elidegenítő mechanizmusok a tényleges kapcsolatrendszereket visszájukra fordítják: az egyén személyes viszonyulása dologivá válik, elidegenül az egyéntől; e személyes kapcsolatok önálló társadalmi viszonyokká függetlenednek, amelyek nemcsak az egyedülálló egyestől, de összességüktől is független gyakorlati hatalmakként helyezkednek az ember fölé. Ilyen körülmények között: „az egyének csak különös érdekeiket keresik, mely számukra nem esik egybe a közösségi érdekkel. A közös érdekek csak mint »idegen«, tőlük »független« alakzatok léteznek, s csak mint »különös és sajátságos általános« érdekek realizálódnak."

Marx a polgári társadalom legkarakterisztikusabb erkölcsi jellemzőit is a társadalmi és egyéni érdek mozgásából vezeti le. Az egoizmus és az altruizmus genezisét elemezve kimutatja, hogy e magatartásformák nem pusztán lelkületi tényezők, nem is egyszerűen elvont erkölcsi elvek, hanem az egyén eddigi létezési módjából szükségszerűen létrejövő viszonyok. Mind az egoizmus, mind az altruizmus az egyén személyes fejlődésének oldala. Ellentétük látszólagos, mert az „általános érdeket" a „magánemberként" meghatározott egyének teremtették: „az úgynevezett »általánost« a másik, a magánérdek hozza folytonosan létre, és az semmiképpen sem önálló történettel bíró, önálló hatalom vele szemben."[7] A személyes érdekek képviselője csupán azért „közönséges értelemben vett egoista", mert szükségképpen ellentétben van a közösségi érdekkel, amelyet általános érdekké önállósítottak, és eszményi érdekek formájában képzeltek el és juttattak érvényre. Az adott gazdasági struktúrák között tehát iskolamesterekhez méltó illúzió a követelés: „szeressétek egymást, ne legyetek egoisták." „A kommunisták ezért sem az egoizmust az önfeláldozással, sem az önfeláldozást az egoizmussal szemben nem akarják érvényre juttatni... nagyon jól tudják, hogy az egoizmus éppen úgy, mint az önfeláldozás, éppen az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája."[8] A feladat – ott és akkor, ahol ez történelmileg lehetséges és szükségszerű – azon társadalmi struktúrák megváltoztatása, amelyeknek az egoizmus és az altruizmus szükségszerű kísérőjelenségei.

A szocializmus erkölcsi valósága sem függetleníthető a gazdasági szerkezetektől, az érdekek tényleges mozgásától. Némely etikai tanulmányban azonban az anyagi érdek és az erkölcsi kötelesség mint „autonóm" tartalmak kerülnek szembe egymással, az erkölcsi követelések a „rideg" valóságból elvonatkoztatva, a jövő visszfényeként jelentkeznek. Nemegyszer kísért a társadalmi jelenségek iskolamesteri osztályzása is: az erkölcsi jó és rossz önálló szelekciós elv lesz. Etikai kutatá-

sainkban a gazdasági relációk, az érdekkapcsolatok csak példák vagy legfeljebb általános utalások formájában jelennek meg: „a szocializmus a közösségi tulajdon társadalma...", „a megváltozott tulajdonviszonyok következtében..." stb. A tulajdonviszonyok belső erezete, a munkakapcsolatok tényleges formái, a munkamegosztás konkrét szerkezete, a jövedelmi viszonyok azonban rendszerint zárójelben maradnak. Különösen felületesen kezeltük azokat az összefüggéseket, melyek a szocialista társadalom átmeneti jellegéből következtek: így mosódott össze nem egy írásban a szocialista és a kommunista társadalom etikuma.

A szocialista társadalom optimális esetben is „megszüntetve megőrzi" az árutermelő társadalmak bizonyos jellegzetességeit. E megállapítás nem újdonság: a fejlődés ismert tendenciáiból kiindulva már Marx hangsúlyozta, hogy a szocialista társadalom nem saját alapjából fejlődik ki, „hanem a tőkés társadalomból éppen hogy keletkezik". Marx ezért úgy vélte, hogy az új társadalom szükségszerűen „minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik".[9]

Mivel a szocializmus elve a munka szerinti elosztás, ebben a vonatkozásban a szocializmusban ugyanaz az elv uralkodik, mint amelyik az árucserét is szabályozza: egyenlő értékek cseréje. Igaz, hogy a tartalom és a forma megváltozik, mert a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert az egyéni fogyasztási eszközökön kívül semmi sem mehet majd át az egyének tulajdonába. A fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közötti elosztását illetően azonban ugyanaz az elv uralkodik, mint az áruegyenértékek cseréjénél. A termelők joga munkájukkal arányosan alakul: egyenlő mércével, a munkával mérnek. Az egyenlőség azonban az adott fejlődési szinten magában hordja az egyenlőtlenség mozzanatát. Az egyik ember fizikailag vagy szellemileg különb a másiknál, tehát ugyanannyi idő alatt

több munkát végez vagy hosszabb ideig tud dolgozni; a munkát, hogy mértékül szolgálhasson, kiterjedése vagy intenzitása szerint meg kell határozni, különben nem lenne mérce. Az egyenlő jog tehát egyenlőtlen jog lesz az egyenlőtlen munka alapján. Nem ismer el osztálykülönbségeket, de hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként az egyenlőtlen egyéni tehetséget és ennek folytán az egyenlőtlen egyéni teljesítőképességet. Marx úgy vélte, hogy az áru- és pénzviszonyok megváltozott jelleggel viszonylag szűk körre korlátozódnak: a termelők nem áruviszonyok között cserélik majd ki termékeiket, a termékekre fordított munka nem a termékek értékeként, egyik dologi tulajdonságaként jelenik meg, mivel e társadalomban az egyéni munka közvetlenül az összmunka alkotórészeként létezik. Feltételezte továbbá, hogy az árutermelők különálló, egymással ellentétes érdekei s a külön érdekek által megszabott, elkülönült, össze nem hangolt cselekvése mind a termelésben, mind a forgalomban átadja helyét a gazdaság központilag irányított rendszerének. Hipotézise szerint a pénz funkcióváltozása is végbemegy: technikai eszköz, számolópénz lesz. „Körforgást" csak a fogyasztási cikkek szférájában végez, de itt is megváltozott formában és tartalommal: a számolópénz, a technikai eszköz funkcióját betöltő pénz forgása nem „végtelenül szétforgácsolt", „áttekinthetetlen".

A fejlődést azonban számos olyan tényező módosította, amelyekkel Marx a XIX. század feltételei között *nem* számolhatott. A külkereskedelem történelmileg adott formái – különösen a tőkés országokkal való külkereskedelem –, a magánszektor létezése már önmagában módosítja az árutermelés jellegével és kiterjedésével kapcsolatos elképzelést. Módosítja továbbá a képletet – a termelőerők fejlettségi szintjével összefüggésben – a termelőszövetkezeti csoporttulajdon jellege, valamint az állami tulajdon szerkezete. Az önelszámolás, a vállalati forma ugyanis nem egyszerűen a termelés technikai szervezése, hanem érinti az össznépi tulajdon meg-

valósulását; a csoporttulajdonhoz hasonló jegyeket kölcsönöz az állami tulajdonnak. A pénz funkciói sem az előzetes feltételezéseknek megfelelően alakultak. A módosult viszonyok között a munkás nemcsak közvetlenül az államtól vásárol, hanem szövetkezetektől, szövetkezeti tagoktól, magántermelőktől is, s amennyiben az állami szektorban költi el a pénzét, akkor sem közvetlenül az államtól vásárol, hanem a bizonyos fokig elkülönült állami vállalatoktól. Az eredendően feltételezett „kör" – központi szerv – munkás – központi szerv – kiszélesedik: a pénz tovább forog az állami szektor, a termelőszövetkezetek, a magánszektor pénzforgalmában. A pénzforgalom ilyen rádiusza már tartalmazza az ellenőrizhetetlenség legalábbis bizonyos elemeit.

Ez tovább módosítja az állami vállalatoknál kialakuló áruviszonyok jellegét. Az állami vállalatok számára ugyanis ilyen feltételek között ismeretlen, hogy termékeik a munkabér mekkora hányadát kötik le. A népgazdasági tervezés szintjén kiszámíthatatlan, hogy az állami szektor munkásai melyik vállalatnál költik el a pénzüket. Mivel az állami vállalatok a termelésben és a forgalomban bizonyos mértékig önállóak, s mivel a pénz – a jelzett értelemben – „ismeretlen" faktorként befolyásolja a fogyasztási cikkek termelését és realizálását, ebben a vonatkozásban a fogyasztási cikkét értékesítő állami vállalat viszonya a munkabérét elköltő munkással: áruviszony. A közgazdászok arra is utalnak, hogy az önelszámolás rendszere a munkabér körforgásának jellegét nemcsak a második szakaszban érinti, de – ha nem is alapvetően – az első szakaszban is: „a munka az össznépi szektorban sem teljesen egyesült, nem minden elkülönüléstől mentes társadalmi munka: a munkás nem közvetlenül az állammal van munkaviszonyban, hanem a bizonyos fokig elkülönült állami vállalattal."[10]

Az áru- és pénzviszonyok e funkcionális sajátosságai a társadalmi kapcsolatokban is éreztették módosító hatásukat. A kizsákmányoláson alapuló osztályviszonyok megszűntek, de

kialakultak új rétegképző tényezők; a tulajdonviszonyok szerkezeti jellegzetességei, a munkamegosztás tagozódása, a munkaszervezési formák, a különböző képességek és lehetőségek, a jövedelmi viszonyok sokrétűsége az érdekek újszerű tagolódásához vezetett. Az etikai irodalomban e folyamatok sokáig csak elnagyoltan tükröződtek. Az érdekstruktúra leszűkült a „társadalmi" és az „egyéni" érdek viszonylatára, s e vonatkozásban is az érdekek lényegi egybeesését hangsúlyozták. A képet homályosító súrlódásokról mint „tudati maradványokról" esett szó. Amikor a közgazdászok először jelezték, hogy a társadalmi és az egyéni érdek korunk szocializmusában objektív tényezőkre visszavezethető ellentmondásokat tartalmaz, s hogy az érdekharmónia deduktív levezetése a szocializmus marxi hipotéziséből elhibázott, tételüket az etikai irodalomban fölényesen visszautasították.

A társadalmi érdek és az egyéni érdek viszonyának leegyszerűsítő értelmezése abból a feltevésből indul ki, hogy mind a társadalmi, mind az egyéni érdek világosan körvonalazott. Azonban még az általánosságok síkján sem olyan „egyszerű" a társadalmi és az egyéni érdek meghatározása. Az a definíció ugyanis, amely a társadalmi érdeket mint a közösség javát, mint az össztársadalom anyagi és szellemi szükségleteinek tükröződését, az egyéni érdekeket pedig mint ennek ellentétét vagy egyszerűen mint az egyes ember szükségleteinek manifesztálódását értelmezi, nem számol azzal, hogy az egyén maga is társadalmi viszonyok szubjektív megjelenítője, termelő, fogyasztó, állampolgár, s hogy a szocializmus természetéből fakadóan a társadalmi érdekek az egyén közvetlen érdekeiben is manifesztálódnak. Ugyanakkor kétségtelen, hogy az egyén olyan kapcsolatoknak és érdekeknek is hordozója, amelyek nem egyetemleges érdekből fakadnak, sőt azzal ellentétesek is lehetnek. Mindenképpen elhibázott ezért az egyéni érdeket akár *csak* mint a társadalmi érdek megjelenítőjét, akár *csak* mint annak tagadását jellemezni. S feltehetően éppen ebből a meggondolásból kiindulva célszerű a

társadalmi érdekeket kifejező „egyéni" és a társadalmi érdekekkel szemben közömbös vagy azzal éppen ellentétes „személyi" érdeket elhatárolni. Az „egyéni" és a „személyi" érdek az indivíduum cselekvésében természetesen nem választódik el mereven, de az elméleti elemzés szempontjából célszerű – mint erre az irodalomban több kísérlet történt – ezeknek a mozzanatoknak a megkülönböztetése.

Az igazi nehézség azonban az általános és az egyéni érdek konkrét viszonylatainak vizsgálata. Az érdekek mindig *dinamikusan* jelentkeznek. Az érdekek valóságos mozgásában rendkívül fontos szerepet játszik például az *idő* kategóriája. Az a statikus szemlélet, mely az érdekhierarchiát egyszer s mindenkorra adottnak tekinti, ezzel a faktorral egyáltalán nem számol. A valóságban azonban olyan „célirányos, össztársadalmi szükségleteket kielégítő intézkedések", melyek adott pillanatban látszólag valóban egyetemleges érdekeket testesítenek meg – mondjuk egy meghatározott termelési ág gyors ütemű fejlesztésére irányulnak –, néhány éves távlatban éppen ellenkező következménnyel járhatnak. S fordítva: sokszor az adott pillanatban negatívnak minősülő lépések hosszabb távon az össztársadalmi érdekeket szolgálják. Az elmúlt évtizedben a beruházási, munkaügyi, bérintézkedések számos ilyen paradoxonnal szolgáltak. A dinamikus jelleg azonban nem korlátozódik az idő mozzanatára. Az általános és az egyéni érdeket statikusan értelmező szemlélet például teljesen kikapcsolja az érdekek mozgásából az *ösztönös* elemeket. Úgy vélik, megfelelő számítások segítségével a társadalmi és az egyéni érdekek jelentkezési formái, arányai előre pontosan kiszámíthatóak. A népgazdaság tervszerű irányításában a közösségi tulajdonon alapuló gazdasági rendszer jelentős – s úgy véljük, még korántsem teljesen kiaknázott – előnyökkel rendelkezik. A spontán mozgásokat sem lehet azonban, s nem is célszerű a gazdaság összmozgásából kiiktatni. E folyamatok ugyanakkor számos esetleges mozzanattal színezik a szocialista tervgazdaság fejlődését. A „társadalmi

érdek" ezért nem eleve adott: a társadalom dinamikus mozgásában szüntelenül újrafogalmazódik.

A társadalmi és az egyéni érdeket áttételek nélkül társító elméletek a társadalom és az egyén kapcsolatát közvetlen viszonyként jellemzik. Ha azonban igaz a közgazdászoknak általunk is idézett tétele, hogy a vállalati forma „nem egyszerűen a termelés technikai szervezése, hanem érinti az össznépi tulajdon megvalósulási módját", hogy az önelszámolás „a csoporttulajdonhoz hasonló jegyeket kölcsönöz az állami tulajdonnak", s hogy „a munkás nem közvetlenül az állammal van munkaviszonyban, hanem a bizonyos fokig elkülönült állami vállalattal", akkor e megállapításból nyilvánvaló, hogy az egyéni és társadalmi érdeket sajátos csoportérdek: a *vállalati érdek* közvetíti. Még nyilvánvalóbb ez az összefüggés a termelőszövetkezeti, kisipari, fogyasztási szövetkezetek csoportviszonyai között, s ez korántsem másodlagos faktor, milliók közvetlen életviszonyait érinti.

Hogyan kapcsolódnak egymáshoz, s hogyan minősülnek az érdekek különböző szintjei? Leegyszerűsítve azt mondhatnánk, hogy a csoportérdek az egyén érdekével szemben mint általános, az állami-társadalmi érdek vonatkozásában mint partikuláris érdek működik. A gyakorlatból azonban tudjuk, hogy a csoportérdek nem mindig mint az össztársadalmi érdek megjelenítője érvényesül az egyénnel szemben. A kollíziók különböző jellegűek lehetnek. A csoportérdek eltorzíthatja a társadalmi érdeket; a vállalati érdek szembekerülhet a népgazdaság egyetemes érdekével; az egyén felléphet a partikuláris csoportérdekkel szemben mint az össztársadalmi érdekek képviselője stb. S mindez csak leegyszerűsített séma. A valóságban áttételek egész sorozata közvetíti az egyén és a társadalom kapcsolatát: műhely, üzemrész, gyár, tröszt, minisztérium; tervszámok, és prémiumok bonyolult rendszere, amelyek különböző irányú mozgások, indítékok, célkitűzések objektív forrásául szolgálnak. S ezt a bonyolult mozgást nem

szünteti meg az alapvető érdekek valóban meglevő és a tulajdon társadalmi jellegéből következő egysége.

Az áru- és pénzviszonyok hatása társadalmunkban sokrétű és szövevényes, de talán még ezekből a vázlatos jelzésekből is megállapítható, hogy ezek a viszonyok – minden ellentétes s az össztársadalmi mozgást tekintve domináns hatás ellenére – az érdekek dinamikáját, rétegződését, felismerhetőségét jelentősen befolyásolják. Mindez szorosan összefügg az erkölcsi szemlélet és gyakorlat alakulásával.

Az erkölcsi követelések, ítéletek egyetemleges, társadalmi értékű érdekekre utalnak. A szocialista erkölcs azonban – hacsak nem akarja saját lényegét megtagadni – nem ismételheti meg korábbi korok „kálváriajárását": a közös érdekeket nem avathatja „szentté", nem szakíthatja el egyszerűen az „egyénektől", akiknek a munkakapcsolatokban kialakult „kölcsönös függőségét" tükrözi. A marxi társadalomkritika az erkölcsi széplelkek haragját magára vonva kimutatta, hogy a társadalmi tevékenység különböző szféráinak elidegenedése következtében hogyan jön létre az erkölcs és a gazdaság antinómiája a polgári társadalmakban. A materialista etika nevében nem kettőzhetjük meg újra a társadalmat: az erkölcsi követelmények, ideálok, elvek világát nem függetleníthetjük a *társadalom realitásaitól,* a szocialista nemzetgazdaságtan törvényeitől, az *érdekek tényleges mozgásától.*

Az erkölcs nem egyszerűen leíró jellegű, nem a valóság puszta újrafogalmazása; a normákban a valóságon túlmutató elvárások fogalmazódnak meg. Az erkölcs tehát túllép a jelenen, de a jelen jegyében: a magatartásmintákban az adott társadalom – vagy társadalmi csoport – együttes tevékenységének szükségletei fogalmazódnak meg. A szocialista erkölcs nem deskriptív, a jövőre mutató elemek szerves együtthatóként ötvöződnek követelményrendszerébe. Ez a dinamikus elem azonban elerőtlenedik, ha a jövő függetlenül a jelentől, ha az áru- és pénzviszonyok meglevő elemeit zárójelbe téve, az érett kommunizmus erkölcsi lehetőségeit fogalmazzuk meg

elvárásainkban. Az erkölcsi jelenségek – hadd emlékeztessünk Marxnak az egoizmussal és altruizmussal kapcsolatos fejtegetéseire – nem „színtiszta" elvi képletek, nem is puszta lelkületi affekciók, hanem az „egyének természetes létezési módjából szükségszerűen létrejövő viszonyok". Tudomásul kell vennünk, hogy a közös érdekeket megfogalmazó jelrendszerek pusztán logikai szillogizmusok vagy pszichológiai elemzések segítségével nem kristályosíthatók ki: az érdekek dinamikáját, az ellentmondá ok következtében felgyülemlő feszültségeket kell erkölcsi imperatívusszá fogalmazni.

Az ökonómiai viszonyok, az érdek és az erkölcs összefüggése napjainkban különösen aktuális, mivel hazánkban és más szocialista országokban napirendre került a népgazdaság irányító mechanizmusának reformja. Az intézkedési tervek még korántsem véglegesek, a kísérletek eredményét, a vita pontos alakulását még nehéz lenne körvonalazni. De az bizonyos, hogy a kísérletek az anyagi ösztönzés hatékonyabb formáinak kialakítására irányulnak: a reformok céltudatosabban állítják a szocialista tervgazdálkodás szolgálatába az áru- és pénzviszonyokból adódó lehetőségeket.

A nemzetközi vitában különböző előjelű álláspontok fogalmazódtak meg. Figyelemre méltó, hogy a reformtörekvéseknek kialakult egy sajátos, moralizáló ellenzéke. Érvelésük röviden a következőképpen summázható: a haszon, az ármanipuláció, a kockázat, az érdekütköztetés nem a szocialista társadalom fogalomnyelve. A szocializmus a közösségi kezdetek fejlesztését célozza, a reformok a partikuláris mozzanatokat erősítik; a szocialista társadalom a pénz hatalmának visszafejlesztésére irányul, a reform növeli a pénz, az anyagi tényező fétisét. A szocializmus a kommunizmus első állomása. Feladata, hogy közelítsen bennünket ahhoz a társadalomhoz, amelyben végleg megszűnik a dolgok uralma az ember felett. Az áru- és pénzviszonyokból következő lehetőségek szélesebb körű felhasználása azonban éppen ellenkező

irányú mozgást eredményez: anyagiassá tesz, bővítetten újratermeli az autó és frigidaire bűvöletében élő kispolgárt.

Ami a kérdés *objektív* oldalát illeti, az irányító mechanizmus reformját mindenekelőtt nem morális meggondolások, hanem a népgazdaság szükségletei magyarázzák: a szocialista tervgazdálkodás hatékonysága, a termelőkapacitás jelentős növelése, az életszínvonal emelése, a fejlett tőkés országokkal való eredményes verseny rugalmasabb, hajlékonyabb, dinamikusabb gazdasági mechanizmust feltételez. A moralizálók érvei Proudhon szellemét idézik. Az intézkedések objektív létjogosultsága számukra másodrendű. Lényegesebb, hogy az intézkedések eszközrendszere morális értékrendjük melyik pólusán helyezkedik el: ha a haszon, a pénz, az árumanipuláció negatív előjelű, szerintük akkor is elvetendő, ha a társadalmi haladás szempontjából nélkülözhetetlen. A kommunizmus nevében érvelnek, de figyelmen kívül hagyják, hogy a kommunizmus a termelőerők példátlan méretű fellendülését feltételezi. Igénylik, hogy szűnjön meg végre a dolgok hatalma az ember felett, de nem számolnak azzal, hogy a szocializmus, a világtörténelemben először, tőkeszegény, viszonylag elmaradott országokban győzedelmeskedett: a gyorsan növekvő emberi szükségletek átfogóbb kielégítése automatizált ipart, az elektronika, az atomenergia széles körű alkalmazását követeli. Az anyagi értékek csak a javak általános bősége esetében lesznek az ember számára másodlagosak. Addig azonban még hosszú és küzdelmes út áll előttünk. A moralizálóknak „kommunisztikus hevületükben", úgy látszik, ritkán jut idejük arra, hogy a tudományos kommunizmus klasszikusait gondolkodói igénnyel tanulmányozzák. Máskülönben jobban megértették volna Marx szavait: „a termelőerők e fejlődése (amivel egyidejűleg már adva van az emberek *világtörténelmi* – és nem helyi – létezésében meglevő empirikus egzisztencia) már azért is abszolút szükségszerű gyakorlati előfeltétel, mert nélküle csak a *nélkülözést* tennénk általánossá, tehát az *inséggel* szükségképpen megkezdődhetnék a harc

a szükségesért, s ismét előállna az egész régi szemét, mert csak a termelőerőknek ezzel az egyetemes fejlődésével tételeződik az emberek egyetemes érintkezése."[11]

Ami a kérdés morális vonatkozását illeti, a fejlődés választott útjában – mint lehetőségek – benne rejlenek a negatív folyamatok. Meg kell azonban szoknunk, hogy csak a dogmák élettelen és zárt világában vannak veszélymentes övezetek. A szocialista forradalom az emberiség történelmének legmélyrehatóbb változása, s épp ezért természetes, hogy ez a példátlan méretű átalakulás kísérletezésekkel és kockázatokkal jár. Vajon a lenini politika a NEP időszakában nem Scyllák és Charybdisek között vezette a forradalom hajóját? Nem hordta-e magában a negatív tendenciák lehetőségét?

A „veszélyek" lehetőségét *nem* tagadjuk. Elgondolkoztató azonban, hogy a moralizálók a reformtervek realisztikus megítélését a közelmúlt idealizálásával társítják. Vagy talán a reformok kiindulópontjául olyan erkölcsi alap szolgál, melyet széles körű kollektivizmus, felelősségtől áthatott állampolgári fegyelem, „mindenért felelősséget vállalás" szelleme jellemez? Vagy éppen ellenkezőleg: az irányító mechanizmus reformja többek között azért szükséges, mert a jelenlegi szisztéma mellett a szocialista munka és fegyelem elvei nem váltak eléggé általánossá, s nem öltöttek eléggé testet a gyakorlatban, a szocialista munka hétköznapjaiban s valóságos emberi kapcsolatokban.

Az intézkedéstervezetek közös törekvése a vállalatok gazdasági és pénzügyi önállóságának növelése. Ennek eredményeképpen az egyén és a társadalom viszonya közvetettebb lesz: az egyén munkája még egyértelműbben, az önállóan gazdálkodó üzem közvetítésével kapcsolódik a társadalmi „egészhez". A szocialista állam gondoskodásának közvetlen „csatornái" természetesen az új irányító mechanizmusban is megmaradnak: az állam limitálja a legfontosabb közszükségleti cikkek árát, a lakbéreket, szubvencionálja a könyvkiadást, a népművelő, ismeretterjesztő szervek munkáját, gondoskodik

a betegellátásról, folyósítja a nyugdíjakat stb. Mégis kétségtelen: a munkás munkafeltételei, keresete közvetlenebbül a gyár tevékenységétől, annak sikerétől vagy sikertelenségétől függnek. E sajátos szerkezet nem hordja-e magában annak a lehetőségét, hogy a munkás tudatában elhalványul az, hogy sorsa összefügg az *egész* társadalom sorsával? S másrészt, a gyár fokozottabb önállósága nem ösztönzi-e a gyár vezetőit, mérnökeit arra, hogy a gyár „falain kívül" mindent idegennek tekintsenek, s csak egy célra összpontosítsanak: a maximális haszonra? Más szóval: nincs meg annak a veszélye, hogy a gyári közösség elszakad a „makroközösségtől", a szocialista társadalomtól, s az ily módon izolálódó közösség akadályozza a társadalom egészséges összműködését?

A magántulajdon hosszú évezredes történelme során az individualisztikus szemléletmód beidegződése szinte az ember második természete lett. Ez a pszichózis a tulajdonosi osztályoknál erőteljesebb, hatása azonban a kizsákmányolt osztályoknál sem lebecsülendő. A szocialista tulajdonviszonyok a felszínen is érzékelhető jelentős történelmi változásokat okoztak: a gyárat nem a tőkés birtokolja, nincsenek részvényesek, nagybirtokosok, mammutjövedelműek. Mindez a tudatosság ilyen vagy olyan fokán mindenkiben nyomot hagyott, s nyilvánvaló, hogy ennek – legalábbis a határszituációkban – motiváló szerepe van. Számos körülmény azonban – nem utolsósorban a szocialista elosztási viszonyok már Marx által is jellemzett sajátosságai – egyes rétegek tudatában elhalványítja ezt a valóságos összefüggést. A köznapi tudat szintjén a dolgok mélyén rejlő összefüggések sokszor elhomályosulnak, s látszatok vagy triviális összefüggések válnak meggyőződésformáló tényezővé. Hogy egy egyszerű tényre utaljunk: amikor a munkás fizetését kézhez kapva tapasztalja, hogy más munkások vagy rétegek fizetése jelentősen magasabb, hogy keresetéből sok mindenre nem telik, amit társai, szomszédjai elérhetnek – leegyszerűsítve a folyamatot –, nem az egyéni és társadalmi érdek alapvető egységének, a szocialista tulajdon

össznépi jellegének tudata erősödik meg benne, hanem ellenkezőleg, életre kelnek vagy megszilárdulnak korábbi előítéletei. A gyárban csupán munkaadót lát, s a társadalmi tulajdont nem azzal a gonddal kezeli, mint sajátját, hanem mint a másét, mint „idegent". Cselekedeteit egyre inkább határozza meg a régi elv: minél kevesebbet adni és minél többet kapni.

Hogyan oldható fel ez a pszichózis? Hogyan válhat eleven tapasztalattá a tulajdon össznépi jellege? Hogyan alakulhat ki az „egésszel" való azonosulás tudata? Azok a korosztályok, amelyek átélték a „honfoglalás" élményét, személyesen ismerték a tőkést és a tőkés vezetés minden jellemzőjét, jobban érzékelik a tulajdonviszonyok megváltozott jellegét. A tulajdon szó az emberek tudatának legmélyebb rétegeiben a tulajdon feletti rendelkezés lehetőségével, a haszonélvezeti joggal társul. Az államosítás, a tőkések eltávolítása az üzemekből, az első munkásigazgatók kinevezése vizuálisan is érzékeltette, hogy aki eddig a tulajdon felett rendelkezett, aki kizárólagosan élvezte a haszonélvezet jogát, az eltávozott. Hasonló vizualitással élték át a földosztó parasztok, az első szövetkezeteket szervező gazdák a földfoglalás történelmi tényét, a tulajdonviszonyok megváltozásának folyamatát.

Húsz év alatt azonban a társadalom jelentős átrétegeződésen ment keresztül. Új rétegek, korosztályok áramlottak a termelésbe. Ezek hasonló élményanyaggal, érzelmi tartalékkal nem rendelkeznek. S még a történelmi értékű élmények is megfakulnak, ha az új tapasztalatokban nem nyernek megerősítést. A probléma – ha el is tekintünk a falu és a termelőszövetkezet sajátos gondjaitól, s a kérdést csak az üzem és a munkásság viszonylatrendszerében vizsgáljuk – rendkívül összetett. Optimális feltételek mellett sem egyszerű több száz vagy esetleg több ezer munkást foglalkoztató gyárban, amelynek óramű pontossággal kell végeznie munkáját, s amelyben ki kell alakulnia az alá- és fölérendeltség szigorú rendszerének, *mindenki* számára érzékletessé tenni a tényt:

saját gyáradban dolgozol; az „egész" érdeke mindenki sajátlagos érdeke is.

Megkönnyítik vagy megnehezítik a reformtervek ennek a rendkívül bonyolult feladatnak a megoldását? A kérdést természetesen véglegesen csak a *gyakorlat* döntheti el. Eddigi tapasztalataink azonban arról tanúskodnak, hogy az áttételek sok vonatkozásban megkönnyíthetik az „egésszel" való azonosulást, érzékletesebbé teszik az egyén sorsa, az üzem munkája és a társadalom fejlődése közötti összefüggést.

A kérdés tudományos feldolgozásának egyébként előtörténete van. Makarenko, a kommunák tapasztalatait általánosítva, kidolgozta az úgynevezett *távlati vonalak* rendszertanát. A perspektivikus vonalak makarenkói elmélete üzemi közösségek munkájára is alkalmazható. Makarenko abból indult ki, hogy: „embert nevelni annyi, mint a távlati vonalakat kialakítani benne. E munkának módszere új távlatok szervezésében, a már meglevő felhasználásában, értékesebb távlatok fokozatos beiktatásában áll."[12] Makarenko tapasztalata szerint a nevelés akkor eredményes, ha a *közeli*, a közösség tagjai számára könnyebben érzékelhető távlatoktól haladunk a *távoli* célok felé, ha a csoportcélokon keresztül közelítünk az átfogóbb osztály- és társadalmi távlatok felé, „hívjuk életre és tágítsuk fokozatosan az egész közösség távlatait, s emeljük fel ezeket az egész Szovjetunió távlatáig".[13]

Makarenko e folyamatot korántsem tekintette „steril" pedagógiai folyamatnak. A távlati vonalakat a *közösség eleven mozgásához*, sikereihez, kudarcaihoz kötötte. A vezetés művészete: „olyan közeli távlatok, vagyis holnapra irányuló olyan általános törekvések megszervezése, amelyet közösségi erőfeszítések és közösségi sikerek töltenek meg".[14] Behatóan foglalkozott távlati vonalak szervezésének lehetőségeivel a termelési folyamatban. Alaptörvénynek tekintette, hogy a vezetés gondját mindenki gondjává tegyék: „A termelési terveket, a termelésben jelentkező nehézségeket az egész közösségnek ismernie kell... Még ha maga a termelés rosszul folyik

is, ha kevés a munkagép, rossz a szerszám, a közösséget akkor is mozgósítania kell a jobb termelésért indított harcra. A közösségnek tudnia kell, milyen munkapadokat hol vásárolunk, mikor szállítják, hol állítják fel őket, mikor osztjuk be a növendékeket ezekhez a munkapadokhoz".[15] Úgy vélte, hogy a távlati vonalak „tágításának" fontos feltétele: a közösséget újra és újra járja át a harc, a nehézségekkel való tudatos szembeszállás „feszültsége". „Boldog vagyok, hogy a vezetésem alatt álló közösség mindig látott maga előtt ilyen meghatározott, nehezen elérhető célokat, amelyek felé haladhatott. Így sohasem mozgott légüres térben, hanem nehézségeket, gondokat, súrlódásokat kellett leküzdenie magában a közösségben."[16]

Nemcsak arra törekedett, hogy a „távoli" vonalak felé haladva a „közelítő" megkönnyítse az átmeneteket, de azt is megoldotta, hogy a már vállalt és átértett társadalmi távlatokat az egyéni cselekvés, a „közeli" célok megvalósításának erőtartalékává tegye.

A legfontosabb persze a tapasztalás, a *tények* tudatformáló hatása. „Magától értetődik, hogy a távlati vonalak játéka csak akkor lesz hatékony, ha valóban gondoskodunk a közösségről, ha valóban törekszünk arra, hogy a közösség életét örömökben gazdagabbá tegyük, ha nem csaljuk meg a közösséget azzal, hogy csalogató távlatokat állítunk eléje, amelyek aztán nem létezőnek bizonyulnak."[17]

Az üzemek nagyobb önállósága, a gyár termelési eredményei és az egyén boldogulása közötti közvetlenebb összefüggés megkönnyítheti, határozottabban elősegítheti a magánérdek és a közérdek közötti szerves összefüggés felismerését, a „miénk" tudat kialakulásának folyamatát. Kétségtelen például, hogy a keresetek alakulásának új meghatározói a munkást közvetlenül késztetik arra, hogy az anyagfelhasználás ritmusát, a gépek óvását, a termelés produktivitását saját ügyének tekintse. Objektív folyamatok munkálnak tehát a perspektívavonalak „tágításának" irányába. Mégis, e folyama-

tokból következő objektív lehetőségek csak a gyár vezetőinek, pártmunkásainak *tudatos szervező munkája* nyomán válnak tudati realitássá. Az új mechanizmus csak akkor szolgálja hatékonyan a közösségi tudat kialakulását, ha a gyár irányítói az üzem minden gondját, sikerét, kudarcát *ténylegesen* minden munkás gondjává teszik. Az üzem méreteitől, profiljától függ e folyamat megszervezésének „hogyanja". De bárhogy módosuljanak is a feltételek, a távlati vonalak szervezésének Makarenko által megfogalmazott törvényei nem megkerülhetők. Ha nincs tudatos törekvés „a közösségi erőfeszítések és sikerek" megszervezésére, óhatatlanul kialakul a „légüres tér"; a távlati vonalak elhalványulnak, az emberek befelé fordulnak, bezárkóznak saját partikuláris világukba. A „miénk" tudat kialakulása, az egyéni és közösségi érdekek közötti összefüggés érzékelésének képessége tehát szervesen összefügg az *üzemi demokrácia* intézményeinek hatékony fejlesztésével. A munka közösségi hangszerelése minden üzemben, műhelyben – s tegyük hozzá: termelőszövetkezetben, állami gazdaságban, iskolában – a közösséggé formálódás egyik döntő feltétele. Ha az üzem életének érdemi kérdéseit a „színfalak mögött" intézik, ha a munkások véleményét csak bizonyos látszatok megőrzése érdekében kérik ki, ha az emberek nem élik át a *közösségi harc és erőfeszítés* semmilyen beszéddel nem helyettesíthető *tapasztalatát*, a közösségi fórumok – szakszervezet, üzemi tanács, műhelyértekezlet – óhatatlanul külsőlegessé, formálissá válnak. A gazdasági és politikai folyamatok kölcsönös feltételezettsége e ponton különösen szembeötlő.

E gondolatmenettel szembeállítható az az érv, hogy az üzemek vezetői nem pedagógusok, feladatuk a rentabilitás biztosítása, s nem a „kollektív lelkület" ápolása. Sőt: az új feltételek között, a reformtervek megvalósulása esetén erre még a korábbinál is kevésbé lesz idejük és lehetőségük. Közismert azonban, hogy a modern tőkés üzemek az üzemi törzsgárda kialakítása érdekében szociálpolitikai intézmények egész

hálózatát építették ki. Ugyancsak ezt a célt szolgálják az üzemvezetés mellett működő szociológiai és lélektani laboratóriumok, amelyeknek elsődleges feladata a munkások hangulatának, „lélekvilágának" tanulmányozása. A jól felfogott rentabilitás szempontjai tehát parancsolóan szükségessé teszik az ilyen jellegű intézmények kiépítését. Mennyire inkább szükséges a munkások véleményének, hangulatának tanulmányozása, az üzemi törzsgárdák kialakítása a szocialista országokban, ahol a munkásjólét iránt érzett felelősség a rendszer leglényege. A rentabilitás követelményei – legalábbis hosszú távon – egyszerűen kényszerítik az üzem vezetőit, hogy átgondolt intézkedésekkel a jó szakmunkásokat megtartsák üzemükben. Bizonyos, hogy e feladatukat eredményesebben tudják megoldani, ha munkájukban támaszkodnak a szociológia és a lélektan legújabb eredményeire, s maguk is megtalálják a módját hasonló jellegű intézmények létrehozásának.

Az üzemi kollektíva kialakításának tehát sok szempontból kedvezőbb feltételei alakulnak ki a reformtervezetekben körvonalazott új gazdasági mechanizmusban. De vajon elősegíti-e az irányítás új rendszere az össztársadalmi érdekek hatékonyabb érvényesülését – a távlati vonalak a szocializmus távlatáig való kiszélesítését? A kollíziók lehetősége e vonatkozá ban valójában erőteljesebb. Az üzemek nagyobb manőverezési lehetőségei, árpolitikájuk keresztezhetik a fogyasztók érdekeit, az össztársadalmi érdekeket. Rendkívül összetett feladat azoknak a gazdasági ösztönzőknek a kialakítása, amelyek a népgazdaság összmechanizmusában e tendenciákat ellensúlyozzák. Az érdekek *irányított* ütköztetésének bonyolult folyamata éppen e vonatkozásban válik elkerülhetetlenül szükségessé. S e vonatkozásban válik jelentőssé az egyének „társadalmi munkakapcsolatait" kifejező *közös* érdekek erkölcsi parancsként való megfogalmazása, a gazdaság, a politika, erkölcs érintkezési pontjainak világos érzékeltetése. A gyárigazgató, az üzemmérnök, a művezető, a munkás – a gyári kollektíva minden tagja – állampolgárként felel munkája

színvonaláért. A felelősség is valóságos *társadalmi viszonyt* fejez ki, jelenlétét vagy hiányát mint fogyasztók a legprofánabb formában nap mint nap tapasztalhatjuk.

Az össztársadalmi érdek érvényesítése sokszor fájdalmas belső harcot, szókimondást, fegyelmet követelő folyamat: az érdekek ütközésének megvannak a „pszichés" vetületei. A morális mozzanat a motívumok harcában abban a készségünkben fejeződik ki, hogy választva különböző lehetőségek között, a pillanatnyi hasznosságtól felemelkedünk a közös érdekek szintjére, s azok érvényesítéséért egyéni felelősséget vállalunk. Az új irányítási mechanizmusban ilyen irányú kötelezettségeink nem csökkennek: a kockázatvállalás arra késztet, hogy megbontsuk a látszatazonosságokat, objektív mutatókkal mérjük cselekvésünk és felelősségvállalásunk értékét.

Az új irányítási mechanizmus egyidejűleg kell hogy érvényesítse a partikuláris érdekekből következő kezdeményezési kedvet, a felelősségvállalás nélkülözhetetlen önállóságát s a modern termelés organikus feltételét jelentő *tervszerűséget*, központi irányítást. E mechanizmusnak a tervgazdaság új, magasabb formáit kell kialakítania: a szocializmus javára kell hasznosítania a kibernetikát, az ökonometriát, gépesített piackutatást, a szükségletek valóban tudományos igényű felmérését. Az össztársadalmi érdekeket körvonalazó és érvényesítő népgazdasági tervek, határozatok *erkölcsi-politikai tekintélye* tudományosságukkal, megalapozottságukkal arányos. Nem a spekuláció, a lazaság, a liberalizmus, a „gebines morál", hanem a gazdasági döntés feltételeit szigorúan mérlegelő, tervszerűen, hatékonyan és célirányosan dolgozó gazdasági vezető habitusa fejezi ki az új irányítási mechanizmus gazdasági-szociális lényegét. Azonban éppen a negatív tendenciák társadalmi realitása következtében e szellemiség – amely a legalapvetőbb gazdasági viszonylatrendszerek kifejezője – csak eszmei-politikai harc, kollektív erőfeszítések árán válik köztudattá és köztudottá. A szocialista erkölcs követelményeinek e harc feszültségét kel tükrözniük.

Sokan úgy vélik, hogy a helyi iniciatíva, az üzemek központilag nehezen ellenőrizhető „önmozgása" a spontaneitás oly mérvű felerősödéséhez vezet, hogy az a tervgazdaság, a tudatos társadalomépítés akadályává válik. Célszerű, ha e kérdés mérlegelésénél is a realitásokból indulunk ki. Annak elemzése, hogy a feszített tervek százezer terv- és keretszámot tartalmazó konglomerátumai mennyi közgazdaságilag ellenőrizhetetlen, spontán elemet tartalmaztak, nem lehet e tanulmány feladata. Ami a folyamat pszichikai-etikai vetületét illeti, megállapítható: a feszített tervek s az azokat meghirdető magabiztos kinyilatkoztatások egyrészt sajátos tervfétist alakítottak ki, másrészt a gyakorlatban évről évre bekövetkező – s kellően nem elemzett – tervmódosítások, a periodikusan jelentkező anyaghiány, a hó végi hajrák, az elfekvő készletek, a hiánycikkek stb. a tervgazdaság fogalmának devalválásához vezettek. Az új irányításmechanizmus feladata, hogy építve az iparosításpolitika történelmi értékű s a jövőt megalapozó eredményeire – lecsökkentse és megalapozottabbá tegye a központi keretszámokat. Vitathatatlan, hogy a partikuláris érdek érvényesítése a spontaneitás bizonyos mérvű felerősödését eredményezi. Ezzel az ellentmondással mint realitással, mint a tervgazdálkodást folytató, közösségi tulajdonon alapuló árutermelő társadalom objektív jellemzőjével számolnunk kell. Hatása nem roncsoló, ha a fétiseket megszüntetve a tervgazdaság mai, *reális* lehetőségeiből indulunk ki. A fétisek soha nem segíthetik elő, hogy az ember a körülmények urának, a társadalom gazdájának érezze magát. A fétis a vak hit és bizonytalanság kútforrása, a fatalizmus táptalaja.

A tervszerűség és az ösztönösség egyensúlya – a tervszerűség dominanciája esetén sem holt egyensúly. Az arányok módosítása társadalmi csoportok érdekeit érinti, a gazdasági mozgás politikai folyamatokban tételeződik. A pozitív fejlődés feltétele ez esetben is a nyilvánosság és a közös erőfeszítések tudatos megszervezése. A tervkészítés társadalmi folya-

mattá válik, amelyben a *döntésre* hívatott szervek milliók tapasztalatára, a közgazda- és mérnöktársadalom tudományosan megalapozott véleményére építenek, a nyilvánosság előtt ütköztetve az ellentétes véleményeket. Nem a kinyilatkoztatás, nem a véglegesség igénye, hanem a közösen ellenőrzött tapasztalatok, a módosítások szükségszerűségét igazoló okok elemzése erősíti a társadalom tagjaiban a bizalmat, segíti elő a morális progressziót, a közösséggel azonosuló ember erkölcsének kialakítását. A gazdasági irányítási rendszer reformja ezért függ össze organikusan társadalmunk közéleti mechanizmusának finomításával.

*

Következik-e az elmondottakból, hogy a marxizmus az erkölcsnek nem tulajdonít funkcionális jelentőséget? Az objektív tényezők elsődlegességének hangsúlyozása nem „homályosítja-e el" a morál viszonylagos önállóságát és ezzel egyidejűleg az egyén erkölcsi felelősségét, nem kapcsol-e ki a jelenségekből olyan tényezőket, mint becsület, kötelesség, lelkiismeret?

Marx ellenvetései az erkölcsi *látszatok* ellen irányultak, s az emberek közötti valóságos kapcsolatokra irányítják figyelmünket. Marx nyomán csak azt kívántuk hangsúlyozni, hogy az erkölcs nem *önálló* szféra, hogy a társadalom erkölcse az intézményrendszerekkel *együtt* változik. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy az erkölcs nemcsak „visszfény": az erkölcsi követelés természetéből adódóan nem egyszerűen a „jelen", a már kialakult viszonyok fogalmi tükrözése, hanem azokon túlmutató imperatívusz is, amely a valóságban még csak tendenciaszerűen jelentkező elemeket magatartási mintává változtatja. Az egyén azonosulása a társadalmi feltételekkel nem passzív folyamat.

A marxista társadalomfilozófia a társadalmat szociális viszonyok összességeként értelmezi. E viszonyokat – amelyek a tudat szerkezeti meghatározói, objektív alapjai – az *emberi te-*

vékenység eredményének tekinti. A már kialakult viszonyok ily módon meghatározzák az emberi tevékenység irányát, tartalmát, s ugyanakkor maguk is az emberi tevékenység objektiválódott eredményei. A marxista társadalomkép tehát az emberi gyakorlatnak kulcsszerepet tulajdonít a történelmi mozgásban. Vallja: a társadalmi haladás nem automatikus: a fejlődést ösztönző objektív okok célokká fogalmazódnak, osztályok, csoportok, individuumok életprogramjává válnak.

E célok, feladatok az erkölcs szférájában is realizálódnak: „Ha a feltételek adva vannak, akkor a feladatok megoldása kötelességgé, az akarat pedig szabadsággá lesz." Gramsci e folyamatot mint katartikus folyamatot jellemzi. „A »katarzis« kifejezés a tisztán ökonómiai (avagy egoista-passzionális) mozzanatról a politikai-etikai mozzanatra való átmenet jelölésére szolgál. Ez egyben az »objektívból a szubjektívbe«, »a szükségszerűségből a szabadságba« való átmenetet is jelenti. Az alap az emberre ránehezedő külső erőből – miközben az embert magához asszimilálja, passzívvá teszi – átalakul a szabadság eszközévé, új kezdeményezések kiindulási pontjává."

Az irányító mechanizmus szerkezeti átalakítása, az üzemi demokrácia fejlesztése objektív társadalmi szükséglet, mely testet ölt a központi irányító szervek intézkedéseiben, a párt politikai intencióiban is. A jelzett szükséglet mégsem automatikusan realizálódik. Egyesek megszokásból, az újtól való félelmükben, mások – vagy sokszor ugyanazok – partikuláris érdekeiket védve állják útját a szükséges intézkedéseknek. Még látszólag egyszerű kérdésekben is bonyolult helyzet alakulhat ki: az „erkölcsi negatívum" ugyanis nem nyílt kártyákkal játszik: igazolja önmagát, érveket keres saját védelmében. S a harcokat ugyanakkor pozicionális érdekek, különböző indulatok szövik át.

E konfliktushelyzet válaszút elé állítja az adott szituáció minden résztvevőjét. A helyzetet csak bonyolítja, hogy legtöbbször nem egyszerűen a végletes „jó" és „rossz" között kell választanunk. Ezért nélkülözhetetlen a társadalom szá-

mára egy meghatározott *értékskála,* amelynek segítségével a magatartást s a magatartás „mögött" meghúzódó motívumokat, emberi tulajdonságokat minősíti.

A társadalmi struktúrák prioritása tehát egyáltalán nem küszöböli ki az *erkölcsi értékrendek* és fogalmak közvetítő szerepét, csak arra kötelez bennünket, hogy követelményeinkben, a magatartás eszmeileg rögzített mintáiban *valóságban ható folyamatokat, valóságos társadalmi viszonyokat* vetítsünk ki, „mai, holnapi általános magatartásunk prózai, tárgyilagos, reális etikáját".

Az erkölcsi értékek egyének cselekedeteiben realizálódnak. A morális szféra mindig magában foglalja az egyéni viszonyulás mozzanatát: az egyén viszonyát társaihoz, családjához, osztályához, a társadalomhoz – s e viszonyok közvetítésével önmagához. A cselekvés erkölcsi tartalma nem függetleníthető e viszonyoktól. Ám ez a megállapítás „fordítva" is igaz: morálról csak akkor beszélhetünk, ha az egyének viszonylag autonóm körülmények között cselekszenek: módjuk van mérlegelni, dönteni, választani.

Sokan úgy vélik, hogy az ökonómiai tényezők tudatmeghatározó szerepének hangsúlyozása teljesen zárójelbe teszi az egyének viszonylagos autonómiáját. Az egyén azonban döntéseivel maga is része az oksági láncnak; a történelmi folyamat emberi cselekvésekben realizálódik. Nem igaz, hogy az ember egyszerűen azzá válik, amivé önmagát teszi. De igaz, hogy a történelmileg lehetséges magatartásformák között az ember maga alakítja ki saját arculatát, s ennyiben önmaga megalkotója, cselekedeteinek autonóm meghatározója: *személyiség.* S ebben a vonatkozásban, úgy véljük, nem aknázzuk ki megközelítő teljességgel sem azokat a lehetőségeket, amelyek az erkölcsi meggyőződés, a személyes felelősség autonóm vállalásából adódnak.

A moralizálás nemcsak az ökonómiai és politikai faktorok tényleges szerepét homályosítja el, de az egyének valóságos *erkölcsi felelősségét* is morális frázisok ködfüggönyébe bur-

kolja. Vagy talán nem mindennapos jelenség azokban a közegekben, ahol a feltételek és feladatok pontos elemzését erkölcsi prédikációkkal helyettesítik. A felelősség intézményes ellenőrzésének elhanyagolása? A moralizálás – épp azért, mert elvonatkoztat a realitásoktól – képtelen az egyén konfliktushelyzetét reálisan jellemezni. A moralizáló gyakorlat érzéketlen az erkölcsi katarzis tényleges okai iránt: lelkiismereti válság, megrendülés, belső érzelmi törés – ezek a szavak ugyanolyan üres fráziskent csengenek az erkölcsprédikátor számára, mint saját „túlszínezett", patetikus követelései. A társadalom szocialista tartalmainak érlelése ezzel szemben az egyén erkölcsi felemelésének hatékony emeltyűje lehet: az egyéni érdekekre is építő munkaszervezeti formák, a szocialista demokratizmus egyidejűleg apelláció az egyéni iniciatívára, felelősségre, aktivitásra. A szocialista közösség csak öntudatos, emberi méltóságtudattal rendelkező emberek közössége lehet, személyiségeké, akik nemcsak magukért, de az egész társadalomért érzik felelősségüket. Munkánk egyik fogyatékossága, hogy nem építünk minden fórumon kellő tudatossággal erre a méltóságtudatra.

A moralizálás kritikája *nem az erkölcsi fogalmak,* hanem azok illuzorikus túlhangsúlyozása ellen irányul. Maguk a fogalmak nélkülözhetetlen építőkövei az erkölcsi tudatnak. A morális elem azonban e vonatkozásban nem izoláltan jelentkezik: az erkölcsi tudat az ember egyetemes világképének szerves alkotórésze. Az individuum erkölcsi tudatában az egyénnek az emberi lét értelméről és céljáról vallott nézetei fogalmazódnak meg. Az etikum ilyen értelemben *életprogram:* minden világnézetből az erkölcsi magatartás meghatározott vonala rekonstruálható. A döntéseket természetesen érzelmi mozzanatok is befolyásolják; az emotív, intuitív komponensek bekapcsolása azonban csak színezi, módosítja, de alapvetően nem változtatja meg az általunk jelzett összefüggést.

Az erkölcsi fogalmak, tulajdonságok az egyénben egésszé integrálódnak: magatartásának vonalát csak akkor rajzolhat-

juk fel megközelítő teljességgel, ha ennek a tudatosan vagy ösztönösen vállalt egésznek: etikumnak, életprogramnak a nézőpontjából közelítünk életútjához. S e megállapítás társadalmi általánosságban is igaz: osztályok, csoportok, generációk erkölcsi jellemzésénél sem nélkülözhetjük ezt a módszertani meggondolást.

Természetesen nem azt akarjuk bizonyítani, hogy minden perifériku s döntés az erkölcs jellemzőinél egyforma súllyal esik latba, s hogy az ember minden tettével az emberiség jövőjének „nagy kérdéseiben" foglal állást. Nyilvánvalóan vannak tizedrangú kérdések, a szociális viszonylatok bonyolult szférájában találhatunk a lényegi kapcsolatoktól távoleső érintkezési pontokat. Mégis vitathatatlan: az etikum egy világkép foglalatában „helyezkedik el": a cselekedetek egymásba fonódó láncolata a világkép tartalmi elemeit, „szellemét" szublimálják. A Makarenko által elemzett távlati vonalak igazán akkor válnak hatékonnyá, ha világnézetté integrálódnak.

Hiába tudja valaki, hogy mit kell tennie az adott helyzetben, ha egész életét értelmetlennek ítéli, ha reményét veszti a társadalmi progresszióban. Az ember erkölcseiben ily módon mintegy testet ölt hite vagy hitetlensége, elkötelezettsége vagy közönyössége, céltudatossága vagy teljes perspektívátlansága. A magatartásban objektivizálódó erkölcs nem külső zománc, nem a tettnek „esztétikumot" kölcsönző „bútorhuzat", hanem az ember életfelfogásának, érzelmi beállítódásának külső megnyilvánulása. A gazdasági reformintézkedések eredményes megvalósítása szempontjából is kulcsjelentőségű tehát, hogy az emberek érzékeljék: erőfeszítéseiknek van célja és értelme.

A szocialista erkölcsben a társadalom egyetemleges érdekei fogalmazódnak meg. Az egyetemesség azonban nemcsak a közös érdekre való vonatkozást fejezi ki, de azt is, hogy a morálban a társadalom valamennyi szféráját átfogó tartalom általánosul. Az érdekek áttételeződnek, a társadalmi együttélés gyakorlatában az objektív érdekek szubjektív szükségletté transzformálódnak. Az erkölcs ennek következtében lesz

maga is *belső szükséglet*, alakul át külső, *szociális* követelésből, társadalmi viszonyból *pszichés* komponenssé, érzelmileg színezett magatartási motívummá, erkölcsi tulajdonsággá.

(1965)

ERKÖLCS ÉS DOGMÁK

Gyurkó László cikkéhez

A moralitás kérdése már hosszú ideje az érdeklődés középpontjában áll. Ugyanakkor „a marxista etika kidolgozása... elmaradt a filozófia más területeinek feltérképezése mögött". Valóban. Izgalmas kérdések egész sora még megválaszolatlan vagy részben megválaszolatlan: a forrongó, átalakuló társadalom valódi szükségleteit kifejező marxista etikai kutatásokat sokszor „szentimentális morálprédikációk" helyettesítik. Gyurkó Lászlót is ez a tény nyugtalanítja. Kritikai szándékával egyetértek; vitaindító cikkét konstruktívnak, termékenyítőnek érzem.

A tagadás helyességéből azonban nem mindig következik az állítás igazsága: a „nem"-et könnyebb kimondanunk, mint az „igen"-t megfogalmaznunk.

Gyurkót mindenekelőtt az foglalkoztatja, hol keresendők az erkölcs forrásai, s melyek az erkölcs értékmérői? Miután szellemesen párhuzamot von Tóth Tihamér és Dezséry László érvelése között, idézi Dezséryt: „És tudjátok-e, mi a legfőbb tekintély, amire hallgatni kell? A társadalom erkölcse." A kérdésfeltevést s a választ elnagyoltnak és frázisosnak érzi. Igaza van. Dezséry az érdemi bizonyítást sok helyütt bombasztokkal helyettesíti. Az olyan szóvirágokból álló csokrok, mint mondjuk: „az ő intéseik, az ő tanácsaik tehát az egész magyar nép *szívéből* fakadnak", valóban koszteratyai szintet képviselnek.

Gyurkó László azonban nemcsak a bizonyítás módját tartja elégtelennek. Mi az erkölcs forrása és értékmérője Gyurkó szerint? Idézem: „A materializmus az erkölcs rugóját kezdet-

től fogva az emberben kereste. Az idealizmus, a materialistákkal ellentétben, elválasztja az erkölcs alapkérdését az embertől. Az erkölcs alapkérdése szerintük nem az ember érdeke, hanem a tőle függetlenül létező jó eszménye... Nyilvánvaló, hogy a materializmus és az idealizmus etikája közötti különbség a filozófia alapvető kérdésére adott válaszokra vezethető vissza. Hisz ha nincs az ember fölött valami transzcendens lény, akkor minden az emberhez igazodik, s *az erkölcs egyetlen értékmérője is maga az ember.*" (Kiemelés H. T.)

Minden olyan etika, mely az erkölcsöt transzcendens tényezőkkel magyarázza – legyen szó „Istenről", „Világszellemről" vagy akár „Egyetemes Eszményről" –, idealista. A transzcendenciára való hivatkozás az etikai dogmatizmus legfőbb forrása. Történelmileg azonban az idealizmusnak más formái is ismeretesek. Nemcsak az örök értékekkel operáló *objektív* idealizmusnak, de a *szubjektív* idealizmusnak is megvan a maga etikai elmélete. Napjaink legdivatosabb polgári filozófusai a szubjektív idealizmus útját járják. Ezen áramlatok az erkölcs forrásaként és kritériumaként egyedül az „embert", az „individuumot" fogadják el. Etikai álláspontjuk lényege – s ebben közös a pragmatizmus, a neopozitivizmus, az egzisztencializmus álláspontja – az erkölcs objektivitásának tagadása. Hiba lenne, ha szem elől tévesztenénk: a transzcendenciától való elfordulás a szubjektivizmus jegyében is végbement, a szubjektivizmus pedig törvényszerűen vezet az etikai relativizmushoz. S ez nem kisebb veszélyeket rejt magában, mint az egyébként joggal bírált erkölcsi doktrinerség.

Gyurkó az erkölcs materialista értelmezése mellett száll síkra. Ezért szükséges aláhúzni: az erkölcs „emberi" eredetének hangsúlyozása még nem materializmus: minden materialista etika „világi" jellegű, de nem minden „laikus", az „embert" a középpontba állító etika materialista. Az „ember feletti" s az „emberen kívüli" nem azonos fogalmak. Az erkölcs materialista értelmezésének alapvető feltétele az erkölcs

objektivitásának, társadalmi eredetének elismerése. Az erkölcsnek mint társadalmi jelenségnek forrását nem az „emberben", hanem az emberek között fennálló, történelmileg változó társadalmi kapcsolatokban kell keresnünk.

A materialista etika előfutárai az ember józan ítélőképességében, értelmében, szenvedélyeiben keresték az erkölcs forrásait. Szembefordultak a miszticizmussal, az érzékelhetőből, a reálisból indultak ki. Hirdették az ember természetes jogát a boldogságra, vágyai, egészséges szenvedélyei kielégítésére. Bármennyire progresszív törekvések fejeződtek azonban ki Epikuros, Spinoza, Helvetius vagy akár Feuerbach etikai nézeteiben, az etikum problémájának materialista megoldásáig nem jutottak el. Antropologizmusukat nem azonosíthatjuk a történelmi materializmus álláspontjával. A marxista gondolat „nem az emberből, hanem a gazdaságilag adott korszakból indul ki", s a társadalmi lét elemzésén keresztül jut el az emberhez; nem az antropológia „elvont emberéhez", hanem az *emberhez mint konkrét történelmi személyiséghez, mint objektív társadalmi viszonyok szubjektív hordozójához.*

Félreértésre ad okot, ha nem határoljuk el pontosan az erkölcs objektív és szubjektív oldalát: a morált és a moralitást. Az erkölcs *objektív* szerepe: a társadalmi együttélés szabályozása. Nagyobb emberi csoportok, társadalmak nem tevékenykedhetnek együttesen anélkül, hogy a társadalom – osztálytársadalmakban az osztályok – érdekeinek megfelelően ne hangolják össze, ne rendezzék el közös elvek, szokások, hagyományok szerint életüket.

Az erkölcs a társadalmi együttélés szabályozásának nem egyetlen formája. Sajátszerűsége, hogy eltérően például a jogtól, az emberi magatartást *belülről* motiválja. Hosszú az út, amíg a társadalom által megfogalmazott szabályok az emberi cselekedetek belső irányítójává, mércéjévé válnak. Itt tárul ki előttünk az erkölcs szubjektív oldala: a *moralitás.* Gazdag, bonyolult „mikrovilág": hitek, meggyőződések, érzelmek rétegződnek egymásra. Az író számára kétségtelenül e

síkon válik az erkölcs ábrázolhatóvá: a célok, elkötelezettségek, indítékok, a lelkiismeret, a személyiség „emberi tartalmainak", lelki életének fontos jellemzői. Ám mindebből nem következik, hogy az erkölcsi elvárások *tartalmait* a szubjektum tudati vagy érzületi életével magyarázzuk: az erkölcsi ideálok, normák, szabályok a társadalmi együttélés érdekeit, szükségleteit tükrözik, a társadalmi valóság párlatai.

Gyurkó László is többször hivatkozik az érdek kategóriájára. Joggal írja: „minden olyan etika, mely nem az érdeket tekinti kiindulópontjának, s így a morált azonosítja valamiféle aszkézissel, akarva-akaratlanul okozója lesz az emberek erkölcsellenességének." Ám megáll félúton, s bár utal Marxra s a kommunizmusra is, amelyben feloldódik az egyéni érdek és a társadalmi érdek díszharmóniája, a kérdés megoldásában mégis visszakanyarodik az antropologizmus álláspontjához.

Igaz, hogy az egyes mindig hordozója az általánosnak. Az egyéni és társadalmi érdek dialektikája azonban nem azonosítható az egyes és az általános dialektikájával. A társadalom nem egyszerűen individuumok összege, az emberi kapcsolatok objektiválódnak; a társadalmi érdek minőségileg magasabb rendű, az egyéni érdekből közvetlenül le nem vezethető követelmények forrása is lehet. Továbbá: Gyurkónak igaza van, amikor kimutatja, hogy ellentmondás nem „az egyén és a társadalom között van, hanem az egyén és az olyan társadalom között, amely elnyomáson alapul". Figyelmen kívül hagyja azonban, hogy a kommunizmusban csak az ellentmondás antagonisztikus jellege, a retrográd osztályérdekek torzító szerepe, az *alapvető* érdekek diszharmóniája szűnik meg. A társadalmi és egyéni érdek teljes egységének feltételezése azonban merő utópia: az alapvető érdekek egységéből még optimális esetben sem következik az érdekek *teljes* azonossága.

Gyurkó ironikus hangsúllyal idézi Dezséryt: „Az erkölcsi követelmények végrehajtása mindig fegyelmet, akaraterőt kíván. Az erkölcs *éppen azért* nemesít, mert erőnket próbára teszi", másrészt hangsúlyozza, hogy nem akarja tagadni a

kötelesség jelentős szerepét az etikában, csak az érdek elsőségét akarja hangsúlyozni. Felvetődik azonban a kérdés: a kötelesség – természetesen nem kanti értelemben – talán nem a helyesen felfogott társadalmi érdekre vezethető vissza? S ha igen, akkor a dolog lényegéből adódóan az erkölcsi követelmények teljesítése nem követel-e bizonyos helyzetekben igenis önfegyelmet, akaraterőt, önfeláldozást? A társadalmi érdek elsődlegességének vállalása a követelmények és kötelességek vállalását is jelenti. Erkölcs nincs *kellek*, a társadalom nevében megfogalmazott követelmények nélkül. A materialista etika nem abban különbözik az idealista etikától, hogy tagadja a kellés mozzanatát, hanem abban, hogy a *kellőt* a *valóból*, valóságos társadalmi folyamatokból és szükségletekből vezeti le.

Az erkölcsi ideálok, normák forrása a társadalom, maga az „élő", „eleven" történelem, amelyet – gazdaságilag meghatározott körülmények között – „élő", „eleven" emberek, társadalmi osztályok csinálnak. Az erkölcsi doktrinérség csak akkor küzdhető le, ha e felismerés válik etikai kutatásaink kiindulópontjává. Erkölcsi eszményünk nem lehet „elvont" eszmény – ebben Gyurkónak feltétlenül igaza van –, nem óhajokból, nem magasztos, de elérhetetlen ideálokból, hanem társadalmunk *prózai* szükségleteiből, életünk *reális* feltételeiből kell kiindulnunk. Az új, szocialista erkölcs követelményeit az élet diktálja. Az etikai kutatások terrénuma is ezért maga az „élet". Tanulmányoznunk kell az új tulajdonviszonyokat, a rájuk épülő új társadalmi kapcsolatokat, a társadalmi érdek új, sajátos jelentkezési formáit.

Az elmondottakból korántsem következik, hogy spontánul kell követnünk az új erkölcs kialakulását. Az erkölcsi normák váltakozása az osztálytársadalmakban lassú, ösztönös folyamat volt: az emberiség erkölcsi fejlődése nyomon követte a gazdasági szükségszerűséget, és alkalmazkodott a társadalom valódi szükségleteihez. Ennek az alkalmazkodásnak történelmi folyamata azonban – mint erre Plehanov utalt – az

„ember háta mögött" zajlott le; a társadalom post festum rögzítette e követelményeket. A szocializmus építése az objektív szükségszerűségek felismerésén alapuló tudatos folyamat. Ez lehetővé teszi, hogy az erkölcsi viszonyok formálásában is érvényesüljön a *tudatosság* mozzanata. A meghatározó törvényszerűségek és tendenciák ismeretében jelezhetjük az erkölcsi változás fő irányát. Így a társadalmi szerkezet főbb determinánsainak ismeretében következtethetünk arra, hogy az új társadalom erkölcsének logikai tengelye a *kollektíva* lesz; nem az elszigetelt embert, hanem a kollektív kapcsolatok alakulását, az ember helyét a különböző kollektívákban kell kutatómunkánk középpontjába állítanunk. (Csak zárójelben említeném, hogy korunk polgári erkölcsének „középpontjában" nem a nemi erkölcs, hanem az individuum problémája áll; nem a szexuálcentrizmus, hanem a szélsőséges individualizmus a „kor" jellemző tünete.)

Ugyanakkor nyomon kell követnünk a *társadalmi pszichológia* változásait is. A társadalmi tudat átalakulása nem korlátozódik ideológiai jellemzőkre: a régi hagyományok és megszokások, melyek a magatartás társadalmi mércéjeként szolgáltak, fokozatosan érvényüket vesztik, s új normaként funkcionáló szokások és hagyományrendszerek alakulnak ki. Mindez természetesen „csak" az erkölcs objektív oldala: a „kellést" megfogalmazó új követelményrendszer változása. Az individuum erkölcsi tudatának, s ezzel együtt az egész társadalom erkölcsi gyakorlatának átalakulása bonyolultabb folyamat, amelyet számos más – gazdasági, politikai, pedagógiai – tényező befolyásol.

Az erkölcsi doktrinérség leküzdésének van egy másik fontos vonatkozása. Az erkölcsi normák természetének értelmezésére gondolok. A múltban a különböző kódexek és katekizmusok azzal az igénnyel léptek fel, hogy mindenoldalúan körülhatárolják az emberi cselekvést, jelezvén: az élet különböző szituációiban mi a „jó" és mi a „rossz", mi az erkölcsös és mi az erkölcstelen. A tilalmak és törvénytáblák végtelenül

leegyszerűsítették az emberi érintkezés formáit, minimumra csökkentették az ember autonómitását.

Meggyőződésem, hogy a törvénytáblák ideje lejárt, s rossz úton járnak azok, akik a kommunista erkölcs kódexét új tízparancsolatként propagálják. Az emberi kapcsolatok a modern társadalmakban rendkívül bonyolultakká váltak: a *„parancsolatok" szűk kereteit szétfeszítette az élet.* Katekizmusok helyett az emberi magatartás, kölcsönös érintkezés legfőbb alapelveinek világos körülhatárolására van szükség. A szocialista erkölcs alapelvei rendszert alkotnak. E rendszer azonban nem „zárt", mind tartalmilag, mind formailag különbözik a valláserkölcsi *kódexektől.* Különbözik tartalmilag, mert nem a középkor zárt, hierarchikus viszonylatrendszereit, hanem mozgó, eleven valóságot tükröznek, mert nem egyoldalú heteronómián, hanem a szocialista személyiség felelősségérzetén alapulnak. De különböznek alakilag is. A szocialista erkölcs semmiféle *kazuisztikát* nem tartalmaz: alapelveket vázol fel; az alapelv adaptálása, a konkrét helyzet konkrét elemzése a cselekvő egyén és a megítélő közösség feladata.

A jövőben tehát növekszik az *egyén autonomitása, felelőssége.* A „felismert szükségszerűség" társadalmában a legelemibb érintkezési normák beidegződéssé, szokássá válnak; az érintkezés magasabb szféráiban pedig döntő szerephez jut a *tudat,* mely az összes körülmények ismeretében önállóan mérlegel, dönt, választ; *az egyén erkölcsi szabadsága* tehát nem csökken, hanem éppen ellenkezőleg, a *szükségszerűségek* ismeretében most válik először teljessé: a kommunizmus nem az erkölcsi automatizmus, hanem az erkölcsi szabadság társadalma lesz. Mindennek természetesen semmi köze az erkölcsi relativizmushoz: az alapelvek nem önkényesek, nem az egyén ösztönrezdüléseit, haszonvágyát fejezik ki, hanem híven tükrözik társadalmi–erkölcsi viszonyok lényegét: felismert szükségszerűségről, s nem a külső determinánsok önkényes tagadásáról van szó. A szocialista erkölcs követelményei a jelen és a jövő objektív szükségleteibe ágyazódnak. Nem adnak „vég-

leges", „örök" támpontokat, de egyértelműséggel körvonalaznak jogokat és kötelességeket, amelyek az emberi cselekvésnek iránytűként szolgálnak. A szocialista erkölcs alapelve a „mindenki egyért, egy mindenkiért" gondolata, milliók boldogságának szolgálata, a kizsákmányolás, a kiváltságok, a törvénytelenségek elleni harc. A szocializmus kizárja a hatalmi monopóliumot. Erkölcsi értéke csak azon cselekedetnek van, amely „az ember nevében és az ember javára történik". Az ember tévedhet a részletfeladatok megítélésében és értékelésében; megtéveszthetik látszatok: egész élete mégis körülhatárolható célokra irányul. Segíti a szocializmus kiteljesítését, ha azonban felismeri, hogy nevében, de ellenére cselekszenek – nem maradhat közömbös. A társadalmi célok egyéni célként való vállalása s az érte érzett felelősség ad a társadalmi kapcsolatoknak sajátos erkölcsi színezetet. A szocialista társadalom állampolgára nem mentheti fel önmagát a bűvös szóval: „parancsra tettem."

Az egyén felelősségének megnövekedését, az erkölcsi autonomitás kiteljesedését azért is hangsúlyoznunk kell, mert a személyi kultusz időszakában ellenkező tendencia érvényesült: a személyiség mozgási területe rendkívül szűkre korlátozódott. A személyi kultusz lényegét tekintve idegen a kommunizmustól, s ezért nem véletlen, hogy a kommunista erkölcsiség kialakulásában és fejlődésében is súlyos torzulásokat eredményezett: a marxista etika közel két évtizedes bénultságát nem utolsósorban ez a körülmény magyarázza. Éppen ezért korántsem tekinthető véletlennek, hogy az etikai kutatások az utóbbi időben új erőre kaptak.

Sok a tennivaló, a megoldatlan kérdés. Csak a filozófusok, etikusok, pedagógusok, pszichológusok összefogásával oldhatjuk meg feladatainkat. S nem utolsósorban nélkülözhetetlenek a termékenyítő viták. Gyurkó László komoly érdemének tartom, hogy vállalkozott a vitaindító „hálátlan" szerepére.

(1962)

HELLER ÁGNES: AZ ARISZTOTELÉSZI ETIKA ÉS AZ ANTIK ETHOS

Könyvének tematikai célkitűzéseit körülhatárolva Heller Ágnes megállapítja: tanulmányában Arisztotelész összmunkásságát alig érinti, csupán etikájára, s annak is csak a fő kérdésére – a középérték-elmélet analízisére – szorítkozik. S hozzáteszi: a középérték-elmélet tartalmának, forrásának, következményeinek vizsgálata lehetségessé teszi Szokratész, a szofisták, Euripidész, Demokritosz s különösen Platón vizsgálatát s a későbbi etikai fejlemények jelzését. Ha a szerző szigorúan csak e célkitűzés realizálására szorítkozik, vállalkozása akkor is jelentős. Heller azonban messze túlmegy a jelzett kereteken: a tudományos etika valamennyi lényeges kérdésében állást foglal. Már a szűkebben csak Arisztotelész etikájával foglalkozó fejezetrészek címei: – Evilágiság és az abszolútum lebontása: az erkölcs immanens, az erkölcs relatív; Általános és különös teleológia: az arisztotelészi teleológia és a munka, hexis és energeia, cél és eszköz, a szubjektív teleológia folyamata és szerkezete; A psziché szerkezete: a lélek „részei", a lelki tulajdonságok viszonya és funkciója; Az erkölcsi cselekvés motívumai: a viszonylagos autonómia, út a cselekvéshez; a középérték-elmélet forrásai, a mesotis arisztotelészi elve és időszerűsége; Erények és boldogság – is sejtetik az értekezés gondolati komplexitását, az eredetileg körvonalazott feladatok túlhaladását.

Nicolai Hartmannról jegyzi meg Heller Ágnes, hogy Jaegerhez hasonlóan nem kommentátorként, hanem etikusként közeledik Arisztotelész életművéhez. Hellerről is elmondhatjuk: műve azért képvisel konceptuális egészet, mert egy szigorúan

körvonalazott *etikai elmélet* platformjáról ítéli meg Arisztotelészt. S éppen ezért tágítja szükségszerűen az önmaga teremtette kereteket. Heller az erkölcsöt – híven a marxi metodológiához – társadalmi viszonyként értelmezi, olyan jelenségként, amely csak az emberi történelem és megismerés egyik elemeként magyarázható helyesen. Ez a kérdésfeltevés szükségszerűen vezeti el a történetfilozófia alapkérdéseihez. S ezért nem véletlen, hogy Heller rangos polgári kutatóknál sokkal átfogóbban és gazdagabban, sokféle vonatkozási rendszerben tárgyalja a középérték-elméletet, s hogy e tárgyalás során nemcsak az etika, de a társadalmi ontológia kulcsjelentőségű problémái – természet, társadalom, ember; a munka teleológiája; a társadalmi kauzalitás sajátos mechanizmusrendszere; érdekek és szükségletek természete stb. – is tárgyalásra kerülnek.

Ez a konceptuális látásmód korántsem mond ellent a történetiség követelményének – ellenkezőleg. Heller ugyanis nemcsak abban az értelemben alkalmazza következetesen Marxot, hogy tudatosan „Marx emberfelfogását teszi az etikai igazságok és eredmények mércéjévé" – ami számára éppen azt teszi lehetségessé, hogy bemutassa, miként tudta Arisztotelész „a történelmi és egyéni körülmények szerencsés összjátéka következtében az antik etikában rejlő lehetőségek maximumát megvalósítani" –, de abban is, hogy az antik etika fogalmi rendszerének kiépülését, antinómiáit a polis társadalom fejlődési sajátosságaiból vezeti le. S itt elsősorban nem azokra a pontos elemzésekre gondolok, ahogy Heller Ágnes az athéni, ioniai, hellén kultúra eltéréseit a „gazdasági hullámmozgással", az árutermelés fáziskülönbségeivel összhangba hozza, hanem mindenekelőtt arra a következetességre, ahogy a szerző a szokratészi, platóni, arisztotelészi etika *lényegét*, a *teljes* életművet, az életműbe zárt ellentmondásokat a kor szükségleteiből s a megismerés történelmileg meghatározott lehetőségeiből levezeti. Ez a történelmi látásmód teszi ugyanakkor számára lehetségessé a folyamat komplex ábrázolását,

annak bemutatását, ahogy ezek az életművek egymást folytatva és tagadva, saját koruk szükségleteit realizálva egymásra épülnek. Sok más erénye mellett ez különbözteti meg előnyösen Heller művét a filozófia- s etikatörténetben oly gyakori kompillációktól s azok – sajnos hazánkban is ismert – marxizált változataitól.

Heller az egész korszak elemzése szempontjából kulcsjelentőségűnek tartja az athéni fejlődés ún. virágkorának, az ie. V. század közepének, a periklészi kornak és az azt követő válságperiódus átmeneteinek, belső meghatározóinak, tudati alakzatainak elemzését. A válságkorszak filozófusait – értékeiket, vívódásaikat, korlátaikat – csak e csúcspont univerzális jelentőségének, lehetőségeinek ismeretében lehet helyesen megérteni. A periklészi kor – amely az antik árutermelés sajátos ellentmondásainak fejlődésében azt a pontot jelzi, amikor a polisdemokrácia bázisául szolgáló kohéziós erők még dinamikusabbnak bizonyultak, mint a közösséget bomlasztó ökonómiai faktorok – realizálta a legteljesebben azt, amit Marx *normalitásnak* nevezett.

A polis közösség széthullásának folyamata, amely egyidejűleg vezet a magánember „születéséhez" s a társadalmi és partikuláris érdekek erősödő kollízióihoz, hozza felszínre és sűríti az antik etika válaszra váró dilemmáit. Univerzális jelentőséggel először e kérdések Szokratésznél fogalmazódnak meg. Heller Ágnes Szokratészt határkőnek tekinti. „Morális szubjektivizmusa a régi attikai hagyományokat, a nagy közös égi polishagyományokat állítja szembe relativista korával. A közösség rajongója, s ugyanakkor indivíduum, az etikai racionalizmus hirdetője s az erkölcsi relativitás felfedője." Szokratész úgy tekint a városra, *mintha* még olyan közösség lenne, amilyen Periklész idején volt. A periklészi demokrácia hirdetője egy olyan korban, amikor az már nincs többé. S úgy is *cselekszik, mintha ez a polisdemokrácia még létezne.* E paradoxon magyarázza a szokratészi magatartás sajátos *kétértelműségét.* Az életmű *egysége* pedig a magatartás homo-

genitásából következik, abból a következetességből, ahogy a történelmi fejlődés vélt csúcsain kialakult tapasztalatokat és eszméket egy demoralizált világban tanította." (50. old.)

Heller szellemes elemzésben mutatja ki a filozófia és a dráma fejlődésének párhuzamát, ily módon is jelezve, hogy a görög kultúra különböző alakzataiban azonos társadalmi tartalmak nyertek sajátos megfogalmazást. Euripidész – írja – éppen úgy határjelenség, mint Szokratész. *Csak hogy ő nem csupán személyében határ a közéleti Athén és a magánemberekből álló, felbomló, demoralizálódó Athén között, hanem műfajában is* ... Amikor a görög tragédia „nincs továbbja" elhangzott, akkor nyílt meg a fejlődés – a válságkorban éppen a válság általánosításával – „Minerva baglya" – a filozófia számára.

Platónt Heller par excellence politikusként jellemzi, „aki számára a filozófia csak menekülés, s a filozófiai szemlélődés csak a politikai tevékenységet van hivatva helyettesíteni olyan időkben, amikor az utóbbira lehetőség nincsen. Platón hosszú élete – amely tulajdonképpen egybeesik a polis felbomlásával – elméleti és gyakorlati harc a polis megújításáért, a szoros közösség és közösségi erkölcs visszaállításáért. Heller emlékeztet a görög polis meghatározó szerkezeti ellentmondására: ti., hogy ugyanazok az erők, amelyek a poliséletet kibontakoztatták, ugyanazt szét is züllesztették. Platón látja ezeket az erőket, de csak egyik oldalukat. Látja, hogy az árutermelés és a demokrácia kiszélesedése a polis belső bomlásának oka. A történeti gondolkodás hiánya azonban képtelenné teszi arra, hogy e tényezőkben felismerje a klasszikus polisközösség alapjait. S ezért amikor államutópiáiban arra vállalkozik, hogy teoretikusan kiküszöbölje mindazon tényezőket, amelyek bomlásához vezettek, a polisért vívott harcában egyúttal a polis *minden* feltétele, s így a polisdemokrácia közösségi vívmányai ellen is polemizál. Heller meggyőzően mutatja ki, hogy Platón gondolati válsága nem személyes gyengeség jele, objektív tényt fejez ki: az athéni polis Platón korában

menthetetlen volt. A polis utolsó filozófusa nem tehetett mást, mint hogy végiggondolja a *lehetetlenséget*. Az egész platóni etikát mind fejlődésében, mind pedig elméleti tartalmában csak ebből a zátonyra futott kísérletből lehet megérteni. Így a morális kérdésfeltevés elsődlegességét is. A polis utolsó filozófusának, a poliserkölcs eszményesítőjének tudata, gondolkodásmódja, erkölcsi szituációja tipikusan a bomló társadalom tudata, gondolkodásmódja, erkölcsi szituációja. Mint Heller írja: „a születő magánember, de helyét a világban még magánemberként nem találó ember konfliktusai, vívódásai és álmai fejeződnek ki a platóni filozófia tartalmában, így az etika hegemóniájában is." (67. old.)

Heller megnyerő magabiztossággal vázolja fel a platóni filozófia korszakait. Meggyőzően bizonyítja, hogyan fordítja Platónt a morális magatartás és a földi erkölcs, a morális követelés és az erkölcsi megismerése, a daimonion és a bizonyíthatóság között áthidalhatatlannak tűnő szakadék a transzcendencia felé. Mert Platón számára a moralitás és a létezés ellentmondásosságának s az ellentmondás feloldhatatlanságának felismerése nem jelenthetett végleges megoldást. A *megvalósítható* államot kereső polisfilozófus *megvalósítható* erkölcsöt keresett. S az ehhez szükséges biztos pontokat – mind az objektív, mind a szubjektív vonatkozásokban – *transzcendens* elemek biztosították számára. Így nyomult be a platóni világnézetbe a püthagoreánus misztika, s így vált az ideatan s a lélekelmélet szükségszerűen a platóni etika alapjává.

Heller korántsem egyszerűsíti Platón gondolkodói pályáját. Megőrizve pártos, kritikai pozícióját, radikálisan szakít az irodalomban eléggé széleskörűen elterjedt, a klasszikusokat egyoldalúan citáló Platón-képpel. Nemcsak a Platón által érzékelt filozófiai–etikai kérdéscsoportok fontosságát húzza alá, de különösen életpályájának harmadik szakaszában a platóni életmű *dialektikus* elemeit is felvillantja. Mindennek következtében érzékelhetővé válik a platóni mű monumentalitása. Heller ugyanakkor nem oldja fel a platóni filozófia antinó-

miáit, ellenkezőleg: a monumentalitás érzékeltetése még plasztikusabbá teszi a platóni filozófia korlátait s azt a valóban paradoxális tényt, „hogy mindazt, amiért Platón ifjúkorában harcba indult, megszüntette saját filozófiája".

A Platón-portré arányaival mérve viszonylag elnagyoltabb Démokritosz jellemzése. E vázlatos portréban is sikerült azonban tömören összegezni az abdériai filozófus jelentőségét, s különösen a mértékletesség fogalmának démokritoszi elemzése és az arisztotelészi középérték-elmélet közötti összefüggést.

Arisztotelész pályájának kulcskérdése: milyen társadalmi látószögből vált lehetségessé az ion és az athéni örökség páratlan ívű szintézise. Mert a hellén kultúrát általában éppen ellenkező tendenciák: a távlatok elvesztése, a részletek hipertrófiája jellemzik. Arisztotelész nem lépett ki saját korából. Ellenkezőleg: a hellén fejlődés valóságos lehetőségeinek érzékelése adott távlatot kutatásainak, magatartásának. Míg Platón és a miszticizmus irányába forduló hellén követői a lehetőség nélkül létező helyébe állítják a „más" követelését, a „legyent", Arisztotelész a *létezőben ragadja meg a lehetőséget*, s így a létező empirikus rajza nála természetesen fonódik együvé a lehetőségek megrajzolásával.

Hogyan tudta Arisztotelész a létben felfedni az objektív lehetőségeket – teszi fel Heller a kérdést. Úgy, hogy a társadalom tényleges fejlődésének iránya a hellenisztikus birodalom volt. S Arisztotelész politikájában ezeket a lehetőségeket keresi, az adott polisok keretein belül s e kereteken túl. A Nagy Sándorral kialakult hellenisztikus monarchiákra éppen az volt a jellemző, hogy az egységes monarchián belül – melyet gazdaságilag szoros, politikailag laza kapocs fűzött össze – az egyes városok megtartották nemcsak relatív politikai különállásukat, hanem igen különböző alkotmányformáikat is. A hellén birodalmon belül éppen úgy voltak arisztokratikus, mint demokratikus, tyrannikus, mint oligarchikus és monarchikus államok. Arisztotelész igenli ezt a fej-

lődést, amelynek Nagy Sándor a valóságos történelmi mozgásban utat nyitott: ebben látja a válságos poliskonfliktusok leküzdésének útját. Heller meggyőzően mutat rá: Arisztotelész átélte a platóni akadémia összes tervezgetéseit az eszményi államról, s egyre inkább látja, hogy a szörnyű, és általa is végiggondolt válságkonfliktusokból kiutat nem mutatnak. Egy athéni számára más kiút lehetetlen lett volna. Az ioniai Arisztotelész azonban képes túllépni ezen a konfliktuson. Keresni kezdi a kiutat nem egyedül Athén, hanem többi hazája: Stageira, Asos, Makedónia – s ezzel együtt az *egész* hellén világ számára. A sokhazájúság és a Makedóniában rejlő tényleges perspektívák felismerése emelte Arisztotelészt a szűk polisszemlélet fölé. S itt keresendő az arisztotelészi életmű kulcsa: e látszögből foglalhatott el Arisztotelész a válság átérzése és átgondolása *következtében,* annak túlhaladásával *objektív* álláspontot ugyanezzel a válsággal szemben. Mindez nemcsak Arisztotelész nagyságát, de történelem szabta korlátait is magyarázza. Mert „Arisztotelész csak saját világán belül ismer fejlődést, s ezért fejlődése egyúttal nem fejlődés, csupán mindig újrakezdés. Hogy az emberek túljuthatnak a társadalmi lét általa elemzett mozgó fokán, azt Arisztotelész nem sejtette. Perspektívája csak a görögség perspektívája, nem pedig az emberiség perspektívája volt." (169. old.)

Arisztotelész érdeme, hogy az erkölcs immanenciáját fogalmilag ragadta meg és bizonyította. E nagy jelentőségű gondolati műveletet Arisztotelész azért hajthatta végre, mert – először a filozófia történetében – fogalmilag is megkülönböztette a természeti és a társadalmi lét fogalmát. Arisztotelész nemcsak azt a jól ismert szerepet vállalta magára, hogy a magában való dolgokat égiekből földiekké tegye, hogy helyreállítsa bennük lényeg és jelenség, tartalom és forma egységét, hanem egy másik elhallgatott szerepet is: a földiekké változtatott létfogalmakat tovább finomította. Megkülönböztette az objektív teleológia világát: az emberektől független

létet. S ugyanakkor az emberek létét: a szubjektív teleológia világát.

A társadalmi lét Arisztotelésznél azonos a „nekünk való léttel". „A nekünk való lét" lényege az emberek gyakorlati célirányos magatartása. A „nekünk való világ" nem örök – mozgó. Viszonyunk hozzá nem szemlélődő, hanem gyakorlati. A szubjektív célok megvalósításának állandó folyamata különböző formákban fejeződik ki. De két fő formája van. Az egyik a *társadalmi cselekvés,* a másik a *tárgyiasulás,* vagyis az energia és a techné.

A természet szubsztancialitás; ott minden viszony a szubsztancia vonatkozása. Arisztotelész – bár a tudományok akkori állása mellett még nem ismerhette fel, hogy a szubsztanciák és relációk viszonya a természet különböző fejlődési stádiumaiban más és más – azt helyesen látta, hogy a társadalomban a szubsztancia mint szubsztrátum kategóriája nem alkalmazható. S Heller hozzáteszi: a természeti létalapokon kívül a társadalmi létnek valóban nincs szubsztrátum jellegű szubsztanciája. A társadalmi lét mint különálló létszféra tiszta *reláció,* lényege a relációk intenzív és extenzív végtelenségének összessége. Amennyiben a társadalmi ontológiában (és az embernél) sajátosan társadalmi szubsztanciáról beszélhetünk, annyiban ez nem arisztotelészi értelemben vett szubsztancia (hiszen nem tartalmazza a szubsztrátumot), hanem az emberi-társadalmi lényeg kibontakozásának folyamatossága. A társadalmi lét valóban a nekünkvalóság birodalma. Mindenképpen az, az emberiség szempontjából, még ha az egyes ember vonatkozásában magánvalóként jelenik is meg, mint vele szemben álló, általa készen talált entitás. (183–184. o.)

Azon sajátos erkölcsi, művészi, filozófiai értékek közül, amelyeket az attikai kultúra két évszázada létrehozott és felismert, a két objektíve legjelentősebb, s Arisztotelész etikájának vizsgálata szempontjából is legfontosabb: az emberi *aktivitás,* és ezen belül a *munka* és a *társadalmi tevékenység* érték voltának kialakulása és felismerése, továbbá az *ember*

társadalmiságának és *társadalmi létének* tudata. S valóban: Arisztotelész etikájának vizsgálatában szüntelenül visszatérnek ezek az elemek. Az arisztotelészi metafizika és etika összefüggését is a gyakorlat, a munka fogalma közvetíti. Éppen a munka szerkezetének vizsgálata tette Arisztotelész számára lehetségessé az attikai és ioniai gondolkodás szintézisét. Mert a munka, a praxis ismerete és elemzése nélkül – mint arra Heller helyesen rámutat – a természetfilozófiai materializmus sosem vezet el a társadalom, s ezen belül az erkölcs problémáinak immanens megragadásához, a tudományos etikához. S fordítva: csak az emberi munka és energeia, tehát a gyakorlat struktúrájának tudományos vizsgálata hathatott vissza az arisztotelészi metafizikára úgy, hogy ez immanenssé válásakor sem vesztette el, sőt, gyarapította dialektikus módszertanát és tartalmát. S e nyomvonalon haladva utal Heller Platón és Arisztotelész etikájának egy másik összefüggésére. Heller szavaival: csak az athéni praxis és energeia hagyományán nőtt, s ennek válságát megértő Platón dialektikus törekvéseinek átélése és felhasználása adott elméleti és módszertani anyagot a nagyszerű arisztotelészi teljesítményhez.

Heller az arisztotelészi etika központi problémáját, a középérték-elméletet is a munkafolyamat szerkezeti sajátosságainak arisztotelészi elemzésével hozza közvetlen összefüggésbe. „Hogy Arisztotelész »mesotés«-fogalma mégis újra csak a munkában gyökeredzik, az abból fakad, hogy a stageirai elődeitől eltérően nem a munka kezdetét és végét, hanem magát a munkafolyamatot vizsgálta. A munka folyamatában a kitűzött cél és a cél megvalósításának puszta anyaga (tehát a forma és az anyag) két végpont, maga a folyamat azonban az anyag formává válása, a cél (a munkatermék) megvalósítása. Ez a folyamat pedig az anyag és az alak vonatkozásában valóban a »közép«, nem a szó geometriai értelmében (a geometriai középpont), hanem közép a szó folyamati értelmében. *Közép, mert közvetít.* A mérték fogalma így – a munkafolyamat vizsgálatában – olyan tartalmat nyer, amely-

lyel eddig nem birt. Közép és egyben közvetítő lett." (303. old.) A „középérték"-elmélet megtalálása így Arisztotelésznél nem egyszerűen etikai elmélet, hanem *minden* emberi gyakorlati tevékenység lényege.

Az erény közép volta annyit jelent, hogy „középen áll" az emberi partikularitás és a társadalmi szokás között, hogy közvetíti a társadalmi követelményt. Az erkölcs Arisztotelész előtt egy fél évszázaddal is a különösség szférájában valósult meg. De általánosnak és egyesnek viszonylag szét kellett válnia, az egység közvetlenségének fel kellett bomlania ahhoz, hogy egy filozófus az erkölcs ezen közvetítő sajátosságát felismerje, tehát felfedezze, hogy a különösség szférájába tartozik.

A mesotés-fogalom felfedezésével Arisztotelész nem egyszerűen az erkölcsi különösség szféráját ragadta meg. Az erkölcsi szféra tartalmazza mind a jót, mind pedig a rosszat, míg a mesotés, a mérték, amely feltétlenül a jó felé közvetít, az értékes cselekedetre utal, az „erénnyel" azonosul. A különösségen belül tehát a „mesotés" sajátos értelmet kap: a mesotés: *érték*. Arisztotelész középelmélete így nem egyszerűen középelmélet – húzza alá Heller –, hanem középérték-elmélet.

Heller az Arisztotelész-fejezet módszertani bevezetéseként megemlíti, hogy művében „a kategóriaproblémákra s a kategóriák mai értékére" összpontosít.

A könyv jellegéből és módszertanából következik, hogy kritikai megjegyzéseim is elsődlegesen módszertani természetűek, s a fogalmi elemzésekhez kapcsolódnak.

Mindenekelőtt az erkölcs és a moralitás viszonyának értelmezésével kapcsolatosan érezhető a mű vonalvezetésében bizonyos következetlenség. E fogalmakat általánosan körvonalazva, Heller a következőket írja: „Az erkölcs társadalmi viszony, az egyén viszonya a társadalmisághoz és a nembeliséghez. Ezért két »oldala« van. Az egyik, a *külső* követelmények (szokásrendszer, konkrét és elvont normarendszer, nyil-

vánosság) oldala az, amit Kant »legalitásnak« nevezett. Ez a külső normarendszer harmonizálhat az indivíduum igényével, feltéve, ha egy közösség szilárd, s az indivíduum magáénak ismeri el, de szemben is állhat vele, vagy lehet olyan gyenge (bomló közösségek esetében), midőn nem elégséges alap ahhoz, hogy az indivíduum partikularitásán felülemelkedve, a »nembeli lényeg«-nek megfelelően cselekedjék. De akármennyire gyengül is ez a »külső« oldal, bizonyos mértékben minden cselekvés motivációjában helyet kap. A »másik oldal«: a szubjektum viszonya ehhez az általános követelményrendszerhez. A szubjektum tudatos kapcsolódása a követelményrendszer tartalmaihoz, azok vállalása vagy visszautasítása a választás és a választások folyamatában. Ez az úgynevezett *moralitás*. Minden erkölcsös cselekvésnek (akár jó, akár rossz) van morális oldala. Ha nem lenne, akkor alternatíva sem lenne, tehát erkölcs sem. De ez a »morális oldal« korántsem egyformán fejlett, pregnáns. De ismétlem: az erkölcsi cselekvés mindig tartalmazza mindkét oldalt; a szilárd, de individualizált közösségekben moralitás és legalitás nem ellentétek (mint később Kant állította), hanem harmonizálnak, együtt és egyszerre motiválják a cselekvést és ítéletet." (18–19. old.)

Heller az erkölcsi cselekvés morális oldalától, az ún. moralitástól megkülönbözteti a „puszta" vagy elvont moralitást. „Puszta", „elvont" moralitásról vagy moralista magatartásról akkor beszélünk, ha ez az egység erőteljesen felborul, s az erkölcs (és annak nembeli tartalma) szinte teljesen a szubjektumba, a szubjektum szándékába, erényakarásába tevődik át, mikor a szubjektum az elvont erény alkalmazását függetleníti vagy függetleníteni kívánja a külső lehetőségektől és feltételektől, a korabeli nyilvánosságtól és a korabeli funkcionáló vagy kevésbé funkcionáló szokásnormáktól. (Uo.)

Heller tehát az erkölcsöt viszonyként kezeli, amelynek két oldala van: a külső, amely a társadalomban funkcionáló különböző típusú követelmények bonyolult komplexuma és a moralitás – amely a „puszta" és „elvont" moralitástól megkü-

lönböztethetően – a szubjektum tudatos kapcsolódása e követelményrendszerek tartalmaiban.

Kérdéses mindenekelőtt a moralitás általános fogalmi leírása. Heller egyaránt „a puszta vagy elvont" moralitás jellemzőjének tartja azt, ha az erkölcs és annak nembeli tartalma szinte teljesen a szubjektumba, a szubjektum szándékába, erényakarásába tevődik át s azt, mikor a szubjektum az elvont erény alkalmazását függetleníti vagy függetleníteni kívánja a külső lehetőségektől és feltételektől, a korabeli nyilvánosságtól és a korabeli funkcionáló vagy kevésbé funkcionáló szokásnormától. Azzal természetesen fenntartás nélkül egyetértek, hogy a szándék, a morális tartalmú elhatározás csak az erkölcs lehetősége, s még nem maga az erkölcs, hogy az erkölcsnek e szubjektív komponense csak egy fontos mozzanat az erkölcs sokoldalúságában. Az erkölcs sine qua nonja a cselekedet, s az erkölcs mint viszony mindenekelőtt az emberi tevékenységben objektiválódik. Ezért Heller joggal használja a pejoratív jelzőt azokkal szemben, akik az elvont erény alkalmazását függetleníteni kívánják a külső lehetőségektől. Ám önmagában az, hogy az erkölcs és annak nembeli tartalma a szubjektum erkölcsi tudatának belső komponensévé válik, még nem utal a puszta moralitás tényére. S ezért nem értek egyet Heller Ágnes azon megállapításával sem, hogy minél gyengébb és szervetlenebb közösségben él valaki – feltéve, hogy erkölcsösen és tisztességesen akar cselekedni –, annál erősebben fejlett tevékenységének morális oldala, annál erősebb a moralitás súlya az erkölcsön belül. Mert ez csak az egyik lehetséges alternatíva s különösen olyan korokban igaz, amikor a felbomló közösségben az új tendenciák még nem társadalmi érvényességgel jelentkeznek. De az erkölcs szerkezeti-fogalmi jellemzése nem épülhet csak egy lehetséges alternatívára. Ha igaz, hogy az erkölcsnek – leglényegéből, funkcionális sajátosságából következően – két oldala van, hogy a szubjektív oldal ily módon organikus összetevője az erkölcsi viszonyoknak – Heller szavaival –, a

szubjektum *tudatos* kapcsolódása e követelményrendszerek tartalmaihoz, akkor az indivíduum erkölcsi tudatának tartalmassága erős közösségben, a társadalmi progresszió korában a legmagasabb fokú.

Vagy hadd utaljak egy másik példára: Heller – mint idéztük – a moralitást a szubjektumnak a követelményrendszer tartalmaihoz tudatos kapcsolódásaként jellemzi, mint e követelmények – elfogadását vagy elvetését, vállalását vagy visszautasítását a választás folyamatában (19. oldal). Szokratészt jellemezve pedig így ír: „Szokratész a moralitás első és klaszszikus képviselője. Moralitása nem formális, hanem egyéni, morálja tartalmát az athéni fejlődés múltjából merítette. De ezeket a tartalmakat szembeállítja az egész *létező* erkölccsel. Nem másból, csak önmagából meríti erkölcsi erejét..." (43. old.) Joggal merülhet fel a kérdés: ha a moralitás az uralkodó vagy kialakuló objektív elvárások elfogadása vagy elvetése, vállalása vagy visszautasítása, miért identifikálja akkor Heller egyoldalúan a moralitás klasszikus formáját a negációval. Szokratész valóban klasszikus példája a moralitás egy történelmileg szükségszerű alakzatának, de a szokratészi magatartás nem azonosítható a moralitás fogalmával.

Később, a Platón-fejezetben megint más értelemben használja a szerző a moralitás fogalmát. A „lét" és „legyen" ellentmondásosságára utaló dialógusok gondolatmenetét összegezve írja: „a *lét* a létező társadalmi erkölcsösség. De nemcsak az, hanem egyúttal a tudományos etikai tételek, érvényes igazságok megtalálása és kifejezése a létező erkölcsösség alapján. A *legyen* a morális magatartás. Az elvont szubjektív helytállás, indok és tudományos megokolás nélküli helytállás az adott világban." (68. old.) A Platón-fejezetben visszatérően ebben az értelemben beszél moralitásról, a moralitás antinómiáiról majd (73. old.), illetve a szubjektív moralitás és a racionálisan megragadható társadalmi erkölcsösség ellentmondásainak megoldhatatlanságáról. Saját véleményét a platóni antinómiákkal kapcsolatosan így summázza: A mora-

litás álláspontja az etikában mint teóriában nem fér össze egy reális, illetve realitásra törő társadalmi ontológiával. Szükségszerűen szakad meg a szubjektivitásban és a puszta követelésben. Szükségszerűen levezethetetlen és igazolhatatlan – az immanencián, tehát az emberi világon belül. Ezt nemcsak Platón munkássága mutatja, hanem majd Kanté, a fiatal Schlegelé és Schleiermacheré is. A moralitás igazolhatatlansága, erkölccsel való ellentmondása náluk is a transzcendenciába vezet (78–79. old.). A levezetés filozófiatörténetileg hiteles, de a moralitás fogalmának differenciálatlan, többértelmű használatának tényein ez nem változtat. Mert a moralitás itt az erkölcsöt a szubjektív szándékokkal, élményekkel, akarattal azonosító idealista etika teoretikus jelzőjévé válik, s így – bár valós tendenciát jelez – a korábbi értelmezéseknek ellentmond.

Igazságtalanok lennénk, ha ezeket a lehetséges félreértelmezéseket egyoldalúan Heller Ágnes számlájára írnánk. A magyar filozófiai nyelv szegénysége objektív nehézséget jelent a filozófiatörténész számára. Heller azonban ott is túl határozott definícióiban, fogalmi megjelöléseiben, ahol ennek még nem vagy nem kellően értek meg a feltételei. Mintha Heller számára nem léteznének az adott pillanatban még megoldhatatlan vagy csak alternatív megoldást kínáló kérdések. A fogalmi nehézségeken is szinte „átlép". Rendkívül imponáló magabiztossága azonban ez esetben nem vált a fogalmi disztinkció javára: a moralitás lehetséges történelmi alakzatait, a moralitás és a moralizálás fogalmát nem eléggé árnyaltan határolta el. Így mosódhatott össze a moralitás fogalmában az erkölcs minden történelmi korszakban nélkülözhetetlen szubjektív komponense, az uralkodó erkölcstől való elkülönülés – lásd Szokratész – s az erkölcsöt a szubjektív szándékkal, élménnyel, akarattal azonosító idealista etika.

Ugyancsak problematikusnak érzem Hellernek a normativitással kapcsolatos fejtegetéseit. Az erkölcsi norma fogalma egészében idegen az antik gondolkodástól – írja. – Platón

ideája sem erkölcsi norma. Az erkölcsi norma ugyanis a cselekvés mércéje, konkrét követelés (míg az elvont normák esetében is) bizonyos tettek elkövetésére vagy el nem követésére. S elsősorban nem a cselekvést, hanem a megismerést – s csak a megismerés közvetítésével az élettevékenységet afficiálja. Tehát Arisztotelész sem vetette el, sem pedig újjal nem helyettesítette a platóni normát, mert ilyen normafogalom Platónnál sem létezett, s ugyanígy nem létezett Arisztotelésznél sem, s nem is létezhetett. Miért? Talán az ókorban nem léteztek maguk a normák? Normák léteztek. Csak, mivel még nem bomlott fel a „természet adta közösség", az elvont normák nem differenciálódtak a konkrét normáktól, hanem mint konkrét normák realizálódtak. Addig és amíg az elvont normák nem differenciálódtak a konkrét normáktól, a normák lényegében azonosak az erkölcsi szokással egyrészt, az *erkölcsi szokás ideáljával* másrészt. (197. old.)

Úgy vélem, Hellernek igaza van, amikor Steward, Dilmeier s más Arisztotelész-kutatókkal szemben a norma *fogalom* kidolgozatlanságát hangsúlyozza az antik etikában. A görög filozófusoknál – talán Platónnál a legkörvonalazhatóbban – valóban csak sejtésekkel találkozhatunk; a normativitás tudományos szintű absztrakciója az újkor filozófusaira várt. A normativitás kialakulásának leírása azonban elnagyolt, pontatlan, s ezt megítélésem szerint mindenekelőtt módszertani okok magyarázzák.

Heller mint következetes materialista a fogalmak mozgását társadalmi folyamatokból vezeti le: írásaiban a logika és történelmi elem valóban egymást feltételezően van jelen. A történeti konkretizációban azonban, sokszor olyan esetekben is, amikor a *közvetlen* történeti anyag vizsgálata nélkülözhetetlen, megelégszik filozófiatörténeti vagy szépirodalmi forrásanyagokkal. Nem az igényességet vonom kétségbe: e művében is imponáló filozófiatörténeti és irodalmi apparátussal dolgozik. Az erkölcstörténeti tények és összefüggések tisztázásához e források azonban nem mindig elégségesek.

Heller érthetően nem akar elveszni az „empíriában", a részletek útvesztőiben; mint filozófus a folyamat meghatározó tendenciáit kutatja. Bármily paradox azonban – ha a tények szigorú ellenőrzésének nem vetjük alá magunkat –, a konceptuális látásmód is akadálya lehet egyes erkölcstörténeti problémák megoldásának.

Heller megállapítása szerint – addig, amíg az elvont normák nem differenciálódtak a konkrét normától, a normák lényegében azonosak az erkölcsi szokással, illetve azok ideáljával. E tényt azzal magyarázza, hogy még nem bomlott fel a „természet adta közösség", s így a társadalmiság és az erkölcs közötti kapcsolat természetes és közvetlen volt. Korántsem akarjuk kétségbe vonni e „természet adta közösség" fogalmi megjelölésének metodológiai jelentőségét. Bizonyos, hogy az egész kornak történelmét nem értelmezhetjük a maga teljes gazdagságában, ha figyelmen kívül hagyjuk Marxnak a *Nyersfogalmazvány*-ban e közösségek szerkezetével kapcsolatos kulcsjelentőségű megállapításait. A társadalmiság és az egyén viszonya s ennek talaján az együttélés szabályozása azonban a konkrét történeti folyamatban számtalan eltérő variációt mutat. A modern etnográfiai anyagok arról tanúskodnak, hogy már olyan primitív társadalmakban is, mint a melanéziai és a polinéziai szigetvilág társadalmai, kialakul a tevékenységek és érdekek elhatárolódása, holott e közösségek az alapvető tulajdon- és a munkamegosztási viszonyok alapján feltétlenül „természet adta közösségként" jellemezhetők. S ami különösen figyelemre méltó: a kutatók e primitív közösségekben is megkülönböztetnek olyan elvárásokat, amelyek konkrét pozitív követelést tartalmaznak s olyan normákat, amelyekben a vallási kultuszokkal összefüggésben általános – nem konkrét szituációhoz kötött – elvárások fogalmazódnak meg. S az ókori történeti források is alapot adnak hasonló következtetésre.

Heller Ágnes tétele igazolása céljából a Tízparancsolatra hivatkozik. Azt írja, hogy ott azok a normák, amelyek ké-

sőbb elvont normákként külön életet kezdenek élni, még konkrét normákként funkcionáltak. Így került egymás mellé a „ne csinálj magadnak faragott képet" és a „ne ölj". Jellemző, hogy a kereszténységnek a gyakorlatban már módosítania kellett a Tízparancsolaton, „megtisztítva" azt a teljesen korhoz és szokáshoz kötött elemek egy részétől. Ugyanakkor: a Tízparancsolat normái csupán tiltó normák voltak, nem pozitív követelések, melyek elvont normaformái jóval később alakultak ki. Így a Tízparancsolat is – a tiltó keretek között – az adott erkölcsi szokás ideálját kodifikálta. A Tízparancsolat valóban jelentős kordokumentum. Korántsem világos azonban, hogy Heller utalása a mózesi dekagolonra vagy a Tízparancsolat VII–VIII. században keletkezett változataira vonatkozik. Mert a megtelepedett és földművelővé vált zsidóságnak a magántulajdon törvényein alapuló parancsolatai korántsem azonosíthatók a nomád zsidó törzsek életviszonyait tükröző szabályokkal. A két idézettöredékből arra következtethetünk, hogy Heller a Tízparancsolat későbbi változatait vette alapul. A normák a Tízparancsolat e késői változatában már részlegesen elvont normák. Mert még a mózesi dekagolonban olyan konkrét előírásokat találunk, hogy pl: „A kovásztalan kenyér ünnepét megtartsad ... mert Abib hónapban jöttél ki Egyiptomból" (3. törvény) vagy „A húsvét ünnepének áldozatja nem maradjon meg reggelig" (8. törvény), addig a Tízparancsolat feltételesen Heller által idézett változatában a „Ne lopj" vagy a „Ne ölj" már teljesen általános, a konkrét feltételektől és lehetőségektől elvonatkoztató imperatívuszt tartalmaz. A Tízparancsolat egyébként nemcsak tiltó normát fogalmaz: a Tiszteld apádat és anyádat követelés – tehát az ötödik parancsolat egyértelműen pozitív jellegű, s az Ószövetségben is számos pozitív elvárást találhatunk.

A folyamat elemzése szempontjából nem kevésbé lényeges lehet az első ékírásos törvények – a Hamurabbi Kódex, az Ernunnai Törvények, az Assis és a Hettita jogkönyv s különösen a görög polisok alkotmányainak, nomosainak, fenn-

maradt periratainak, törvénykezési gyakorlatának tanulmányozása. Ezek a társadalmiság és az erkölcs sokkal követettebb és általánosabb modelljét sejtetik, s a szokásnormán túlmutató konkrét és általános szabályok egész rendszerét tartalmazzák.

Heller Ágnes nagyon jól tudja, hogy Platón és Arisztotelész „általánosítási anyaga" nem korlátozódik a „természet adta közösségek" szokásnormáira. Ezt a gondolatmenetének bizonyos fokig ellentmondó tényt Heller úgy magyarázza, hogy amikor a polis bomlani kezdett, és az egység meglazult, „akkor érvényüket vesztették maguk az erkölcsi normák is, s az uralkodó nihilisztikus közhangulat elmosta a normaprobléma felismerésének szükségességét". A történelmi tények azonban nem egyértelműen igazolják ezt a megállapítást: a relativizmus csak az egyik kísérőjelensége a közösségek felbomlásának. Mert a relativizmus térhódításával egyidejűleg szigorúbbá, keményebbé, rigorisztikusabbá válnak a társadalmi elvárások. A társadalom és egyén, osztály és egyén diszharmóniájának *ez is* kísérőjelensége.

Úgy vélem, hogy a tévedések egyik forrása: Heller az erkölcsi norma genezisét csak az erkölcsi szokások rádiuszában vizsgálja. A norma első történelmi alakzatai azonban nem voltak egyértelműen erkölcsi természetűek: sokkal inkább a vallási, jogi, erkölcsi elemek tagolatlansága jellemzi a társadalmi elvárások első formáit.

E megjegyzések a vállalkozás egész szempontjából részlegesek. Ami a döntő: *Az arisztotelészi etika és az antik ethos* című mű filozófiatörténeti, társadalomfilozófiai, etikai irodalmunk *kiemelkedő, nemzetközi rangú* alkotása. Heller Ágnes alkotói pályája nem volt tévedésektől mentes. De valljuk meg: ritka az ilyen kezdeményezésekben, befejezett művekben gazdag pálya, mint az övé. Ha csak az utolsó fél évtized termését nézzük: a doktori értekezés, rangos kritikai tanulmány az amerikai erkölcsszociológiáról, a szerep és a státusz fogalmáról, monográfia a reneszánsz emberképről, a

mindennapi tudat szerkezetéről. E művek közös jellemzői: a marxista metodológia következetes alkalmazása, imponáló anyagismeret, új utak keresése, a kockázat és a tévedések vállalása.

Az arisztotelészi etika és az antik ethos című könyv érett, kiforrott gondolkodót reprezentál. A vitatható mozzanatok ellenére minden során érződik a filozófiai kultúra, a problémaérzékenység, a lényeglátás. E munka is bizonyítja: Heller valóban birtokában van a filozófiai alkotás egész eszköztárának. S bár stílusát olykor fölöslegesen bonyolítják egyszerűbben is kifejezhető terminus technikusok, a gondolati építkezés imponáló íve, szellemes levezetések, a finom, polémikus megjegyzések szinte feloldják a stiláris nehézségeket.

(1967)

VALÓSÁG ÉS ÉRTÉK

EGY VITA MARGÓJÁRA

Tudnak-e tanulni egymástól emberek, akik az élet különböző területein dolgoznak, s akik ebből fakadóan – bár végső céljaik azonosak – más hangsúlyokat, más folyamatokat ítélnek lényegesnek? Összeegyeztethető-e a technológiai folyamatokat áttekintő rideg logika és a szocialista humanizmus, a célra törő gazdaságosság és a társadalompszichológiai folyamatok gondos mérlegelése? Illúzió-e annak feltételezése, hogy a sikerekben joggal érdekelt vezetők körében megértésre talál a sajtó nyilvánossága előtt megfogalmazott bíráló szó? Ezek a kérdések fordultak meg fejemben, amikor útnak indultunk a hortobágyi vitára.

Nem voltak illúzióim. Tudtam, mert a magam bőrén is sokszor éreztem, hogy a bíráló szó érzékeny felületeket horzsol, hogy még a legarányosabb, a legtárgyilagosabb kritika is aránytalannak és igazságtalannak tűnik azok számára, akik kockázatot vállalnak, új utakat keresnek, akik a legkisebb eredményért is megszenvedtek. Mégis reméltem: ha szenvedélyes összecsapások árán is, de hoz bizonyos egyetértést a vita. Nem így történt. Nemcsak hogy egyetértés nem alakult ki, de sokszor még nem is értették egymást a vitatkozók: nem értették egymás céljait, törekvéseit. Mintha nem egy hullámhosszon beszéltek volna. Zám Tibor igyekezett motiválni álláspontját, a gazdaság vezetői pedig csak a ténybeli tévedésekről beszéltek, sorolták saját eredményeiket, visszautasították Zám bírálatát, érveit. Mintha egy bűvös pont körül forogtak volna: konstruktív megoldásokról, a vitatott cikkekben vibráló valóságos problémákról szinte alig esett szó. Az em-

ber akarva, nem akarva egy bírósági tárgyaláson érezte magát, mintha egy sajtóper paragrafusvitái elevenedtek volna fel. De vajon szükségszerű-e a vita ilyen hangszereltsége? Szociológusok és pártmunkások, írók és gazdaságvezetők nem tudnák-e kialakítani az együttműködés és a vita termékenyebb és célravezetőbb formáit?

A cikkekben valóban voltak ténybeli tévedések, s szigorú szakértői szemmel fellelhető közgazdaságilag megalapozatlan, sőt naívnak ítélhető megállapítások is. De vajon kizárólag ezért csúszott vakvágányra a dialógus, egyedül ebben leli magyarázatát a vitát olyannyira jellemző értetlenség, bizalmatlanság? A cikkíró egyébként nem rejtette véka alá, hogy nem agrárszakember. Gondolom, egyik cikkének nem véletlenül adta azt az árulkodó címet: Kontár veretek. Nyilván tisztában volt a szó pejoratív csengésével, s tudatosan vállalta e jelző konzekvenciáit. Ezzel is hangsúlyozni akarta: nem a *közgazda* látásmódjával közelít a tényekhez, nem *szakcikket* kíván írni. Évekig élt korábban a helyszínen, szereti a pusztai embereket, bár „hivatalosan" nincs köze hozzá, *felelősséget* érez az ott történtekért. Ezért tért vissza néhány városban eltöltött év után a szikesekre, ezért akart számot adni a változásokról. Nem üzemgazdaságtani tanulmányt kívánt írni: a társadalmi viszonylatokat, az átalakuló *emberi* kapcsolatokat tette vizsgálat tárgyává. *Lélektani* folyamatokat, *morális* alakzatokat elemez tehát írásaiban, s a gazdasági folyamatokra ott és annyiban hivatkozik, amennyiben ezek meghatározzák és tükrözik az emberi kapcsolatok alakulását.

Vitathatatlan, hogy egy üzem életében – mint ahogy az egész társadalom mozgásában – az ökonómiai faktoroknak meghatározó szerepük van. Az is természetes, hogy egy üzemigazgató, ezer holdakért felelős agronómus munkájának mindenekelőtt gazdasági meghatározóit tartja szem előtt: rentabilitásra törekszik, intézkedései a minőségjavítást, a technológiai fegyelmet szolgálják. A leglényegesebbet téveszti szem elől,

aki figyelmen kívül hagyja: ez a célra törő, „szigorú" gazdasági munka is az emberek szolgálata. Nyilvánvaló, hogy a társadalmi kapcsolatok humanizálására irányuló erőfeszítéseink sikerének kulcsa *a gazdasági építőmunka.* De vajon ezt a materialista gondolat számára vitathatatlan tényt az emberek mindig és mindenütt felismerik-e? S ha nem ismerik fel, mi az oka a téves ítéletnek? Milyen *tényezők* magyarázzák egy üzem dolgozóinak *hangulati* hullámzásait, milyen *pszichológiai mechanizmusok,* közvetítő közegek befolyásolják sokszor célszerű, önmagukban evidensnek tűnő intézkedések sikerét vagy sikertelenségét? Kívánhatjuk-e a munka jelenlegi feltételei mellett, hogy a mérnök, a közgazda, az agronómus e pszichológiai mechanizmusoknak is alapos ismerője legyen, s hogy szüntelenül figyelje az általa vezetett egység életét jellemző halk folyamatokat, a „mélytengeri áramlásokat"? Ez lenne persze az ideális, a realitás azonban az, hogy a vezetőknek a legjobb esetben is csak arra jut idejük és energiájuk, hogy ellenőrizzék a szociálpolitikai létesítmények munkáját. Mi következik ebből a tényből? A *munkamegosztás* szükségessége e területen is. A vezetőknek jobban kell igényelniök a szociológusok, szociográfusok, pszichológusok elemző munkáját. Gondolom, a bátorító, ösztönző szerepet e területen mindenekelőtt a pártszervezetek játszhatnák.

A sikertelenség egyik okát, a „hullámhosszzavart" e munkamegosztás elutasításában látom. A gazdaság vezetői Zám Tibor fejtegetéseinek csak közgazdasági vagy legjobb esetben szociálpolitikai vonatkozásaira figyeltek, s szinte teljesen figyelmen kívül hagyták a hangulati feszültségekkel, a talán önmagukban helyes intézkedések által okozott „lelki" karcolásokkal kapcsolatos igen értékes leírásait. Joggal vetődik fel a kérdés: oly pontosan ismerjük az emberi szükségleteket, az érdekek bonyolult „mozgását", olyan kiváló a terepismeretünk, hogy néhány – lényeges vagy kevésbé lényeges – tévedésre hivatkozva célszerű elutasítanunk több hónapos mun-

kával kiérlelt következtetéseket, nem is szólva a tényanyagról, amelyre a következtetések épültek?

Az egyik hozzászóló véleménye szerint a cikkíró arra figyelt, „mit mondanak az emberek", s nem a tényeket vizsgálta. Gazdaságot vezetni, értékítéleteket alkotni nyilvánvalóan nem lehet csak szóbeszédre alapozva. De abból is meg kell tanulnunk jobban olvasni, hogy mit „beszélnek" az emberek. Zám erről az oldalról közelített, s a cikkek, megítélésem szerint, épp azért értékesek, mert a közvélemény vizsgálatának új útjait próbálta kikutatni. Kétségtelen, hogy mikor közgazdasági általánosításokat épít e véleményekre, sokszor téved. De cikkének ne tévedéseire, hanem értékeire figyeljünk.

Ezeknek a gondolatoknak az elutasítása azonban érzésem szerint nemcsak a munkamegosztással szembeni idegenkedéssel magyarázható. Lehet, hogy a cikkíró sem érezte át eléggé az üzemvezetés nehézségeit, de tény, hogy „idegen embernek" nézték. Úgy vélem, Zám tévedésein túl ez a bizalmatlanság is megakadályozta a gazdaság vezetőit abban, hogy kiérezzék sokszor érdes szavai mögül is az ügyféltést, hogy észrevegyék: értük haragszik, *nem* ellenük, hogy olyan ember, akinek „baloldalt dobog a szíve".

A vita újra meggyőzött; jobban meg kell tanulnunk a tervezés, a tervteljesítés és az „emberi jó kapcsolatok" szempontjait együttesen érvényesíteni. Talán nincs messze az az idő, amikor a személyzeti osztályok szociológiai és pszichológiai laboratóriumként segítik az üzemekben és gazdaságokban a párt- és államvezetés munkáját. S talán még egy tanulság: védekező reflexeink, úgy tűnik, sokszor fejlettebbek, mint érvapparátusunk. Ezért is hasznos, ha létrehozzuk a vita olyan fórumait, ahol megtanuljuk a különböző megközelítési lehetőségekből adódó megoldások, bizonyító érvek összevetését. Ha minden üzem, minden gazdaság, hivatal, értelmiségi műhely újra és újra megkísérli a különböző konstruktív törekvések egy marokra fogását: szocialista demokratizmusunk új erőforrá-

sait szabadítjuk fel. S ezek a viták egyben az érvelés, a közös számvetés iskoláivá is válhatnak, s elősegíthetik, hogy a közember és a magánember kettőssége – amelyben Marx a polgári társadalom egyik jellegzetes örökségét látta – fokozatosan felszámolódjék, s a köz ügye valóban az egész közösség legbelsőbb ügyévé váljon.

(1965)

A VALLÁSOS TUDAT ALAKVÁLTOZÁSAI

1962 tavaszán a Magyar Rádió az *Ifjú Figyelő* című vitaműsor keretében két vallásos meggyőződésű fiatalember levelét ismertette. A levelek közlése nyomán széles körű polémia alakult ki: alig másfél hónap leforgása alatt közel ezer levél érkezett a Rádióhoz.

A levelekben a teizmus–ateizmus ellentétének szinte valamennyi árnyalatát fellelhetjük. Különösen sok szó esett a vita során a hit és az érzelmi élet kérdéseiről, az „emberi lélek" szükségleteiről, a „halhatatlanság" igényéről, a „teljességre" való törekvésről, egyszóval a vallás *pszichológiai forrásairól*. E cikk keretében nem e szerteágazó vita értékelését vagy a vita során felmerült kérdések pozitív megválaszolását tartjuk feladatunknak, hanem a vita néhány tanulságáról kívánunk szólni.

A SOKARCÚ VALLÁSOSSÁG

Érdekes nyomon követni: a sajátos életútnak, intellektuális szintnek megfelelően hogyan módosulnak a vallás kialakulásával és lényegével kapcsolatos nézetek. Kezdetben úgy tűnt, hogy az eltérések csak az érvanyag „változatosságából" adódnak, figyelmesebb tanulmányozás azonban meggyőz arról, hogy a vallás alapfogalmainak eltérő, sokszor teljesen ellentétes értelmezésével állunk szemben.

Sokan a vallásosságot a maradisággal, az obskurantizmussal azonosítják. Úgy vélik, a vallásosság műveletlenségből, el-

maradottságból, tájékozatlanságból, primitivitásból fakad. A levelek bizonyítják: mennyire hibás az ilyen leegyszerűsítés. A vallásos emberek skálája rendkívül széles: a modern természettudományokban és társadalomtudományokban járatos neotomistáktól – s nemcsak papok tartoznak e kategóriába – a valóban középkori obskurantizmusig húzódik a hívek sora.

Egy hódmezővásárhelyi hallgató így ír levelében: „A vallás ellen harcolva három fő cél ellen lehet a küzdelmet vezetni: az egyház ellen, a vallásos gyakorlat külsőségei ellen és a vallás mint ideológia ellen. Nem vitás, hogy az első két célpont könnyen támadható: számos sebezhető pont található, amelyben ezek ideológiai ellenfele meg tud kapaszkodni, és előre tud haladni. Az egyházak múltja és jelenje számos olyan eseményt, intézményt stb. kínál, amely a korszellemmel, a szocializmus egyre inkább elterjedő koreszméjével felvértezetten, a haladó új bástyájáról a nagy tömegek helyeslése és támogatása mellett támadható ... A keresztény világ vámszedői, vulgarizálói meghamisították, sárral mocskolták be a keresztet, s úgy tűnhetett; a vallás végleg kompromittálódott. Ez azonban csak a felépítmény. Maga a vallásos ideológia s annak megújhodott földi képviselete: megsemmisíthetetlen. S bármily paradoxnak tűnik, ezt a megújulást éppen önök segítik elő. Támadják az egyházat és a vallást: ezáltal hathatósan előmozdítják a vallásos ideológia megtisztulását, a felesleges sallangok levetkezését, modern megújulását. Lenyesegetik az egyház túlkapásait és az egyházi szervezet egészségtelen kinövéseit: tükröt tartanak az egyház és a vallás elé, mutatván: látod, ezt és ezt így és így csinálod, rosszul, helytelenül ..."

E levél – s számos hasonló hangvételű levelet idézhetnénk – szinte minden sorából kicseng a tudatosság. A kritikai hangvétel ne tévesszen meg bennünket: a levél apologetikus célzattal íródott, a hit védelmét szolgálja. Amire azonban fel kell figyelnünk: a kérdésfeltevés bátorsága, a maximális rugalmasság, a modernségigény. Érződik: a levélírók behatóan tanulmányozták a hazai és nyugati neotomista irodalmat, a

jelenkori hitvédelem legrugalmasabb, legélesebb elméjű művelőit. A hazai vallásos szellemű értelmiség egyes csoportjai lépést tartanak a vallásos ideológia „fejlődésével". Egyes levelekben szinte szó szerint tűnnek fel *Maritain, Lubac, Tresmontant* érvei: „Az igazság, amely örök és változatlan, a különböző korok civilizációiban testesülvén meg, magán viseli a történelem különböző rétegeit: a teológia igazságában van egy állandó változatlan elem, és a teológiai igazság ennek a belső változatlannak megőrzéséért öltözik külsőleg új meg új ruhába."[1] Számos hasonló, tudatosan felépített, teoretikusan megalapozott levél került a kezünkbe. Különösen figyelemre méltó, hogy e levélírók a dialektikus materializmus álláspontjának ismeretében – vagy vélt ismeretében – érvelnek, s ha felületesen is, a dialektika tételeit is felhasználják saját igazuk bizonyítására. „Azt tapasztaljuk, hogy a világban minden változik. »Minden folyik« – mondta Hérakleitosz. (Kr. e. 6. sz.) Az élettelen anyag folyton körúton van; az élőlények fejlődnek és elhalnak, lelki életünk is gondolatoknak, érzéseknek és elhatározásoknak soha meg nem szűnő áramlása. Ami változik, azt más változtatja. Hiányzó, új tulajdonságot csak mástól lehet kapni: pl. a víz nem melegíti fel önmagát, az élőlények ingerei, sőt a lelki megmozdulások is külső hatásoktól függnek (Pavlov). Ha a változások, a változók egyenként mind mástól függnek, akkor összességükben is másra szorulnak... Van tehát valami, ami maga nem változik, de oka az összes változásoknak. Ezt a valamit hívta Arisztotelész első mozgatónak, a vallásos emberiség pedig Istennek. Mit tudunk meg tehát a változásból Istenről? Azt: 1. hogy van, 2. hogy más, mint a világ, 3. hogy erő, mert mindent mozgat, 4. hogy maga a lét, mert mivoltához úgy hozzátartozik a létezés, mint a miénkhez a keletkezés és elmúlás."

A történelmi fejlődés, a materialista világkép egyre szélesebb térhódítása kényszerítette a vallás gondolkodó híveire ezt a racionális harcmodort. S önkéntelenül is a materializmus erejét tanúsítják azok a levélírók, akik a valláskritikának a

hitre gyakorolt „jótékony" hatásáról írnak. Az egyház differenciálja tevékenységét, igyekszik igazodni a harc új feltételeihez, a vallásos szellemű értelmiség igényeihez. Az értelmiségi levelek számaránya arról tanúskodik, hogy nem is mindig eredménytelenül.

Az obskurantizmus példái

Megtévesztő lenne azonban, ha az intellektuális érvelést uralkodó elemként jellemeznénk; az irracionalizmus, a misztikus elem – az arányok a levelekre vonatkoznak – ma is uralkodó

„Az egész világegyetem ismeri az ő alkotóját, csak az ember, akit Isten a saját képére teremtett, az nem akar benne hinni. Még az állatvilág is, ha lefekszik, térdre hull és nagyot fúj, így fejezi ki háláját Teremtője iránt. Csak az ember esett olyan messze Teremtőjétől, hogy tagadja létezését."

„Ami hitünket illeti nekünk is van szavunk, mert mi katolikusok vagyunk az ország, mi katolikusok vagyunk a magyarság: mi vagyunk az Édes Gyermekei az ős hazának, Édes Gyermekei a Szűzanyának . . ."

Az átlagos hivő tudatában – napjainkban is – az ösztönök, a vágyak, az érzelmek, vagyis az emocionalitás az irányító. Az emotív elem sokszor egészen felfokozott formában jelentkezik, és az intellektus teljes kikapcsolását eredményezi. Egy tizennyolc éves, nevét és címét is közlő, budapesti segédmunkáslány levelét idézzük:

„Nagy rokonszenvet tanúsítok a pápai és a makói levelek írójával. Én sem tudom elképzelni az életem vallás nélkül. Olyan szép és jó templomba járni és imádkozni. *Amikor templomban vagyok, úgy érzem, nem fáj semmi és nem bánt senki.* Nyugodt lélekkel távozom . . ."

Rendkívüli erejük van a hagyományoknak, a megszokásnak. Nem egy olyan levelet olvastunk, amelyben az egyetlen je-

lentős érv: megszoktam, már nem tudok, nem is akarok másképpen élni.

„Negyvenéves katolikus vagyok, férfi. Soha a vallásomat el nem hagyom, sem én, sem feleségem, sem három gyermekem. A katolikus vallás innen-onnan kétezer éves, és én 2000 éves járt utat a járatlanért el nem hagyok..."

Társadalmi sztereotípiák

E levelek is példázzák: a társadalmi tudat átalakulásának folyamatában sokszor a pszichikus elemek a legmerevebbek, a legmegcsontosodottabbak; az ideologikus és pszichikus elemek „mozgása" nem mindig együtemű. Az eszmék, elméletek, ideológiák sokszor megtörnek az előítéleteken, a hagyományoknak bizonyos társadalmi rétegekben kialakult rendszerein.

A vallásos érzület folytonossága, konzerváló ereje összefügg a társadalmi sztereotípiák problémájával. Lippman szerint: „a sztereotípiák olyan előzetesen kialakított vélemények, amelyek az észlelés egész folyamatát irányítják. E sztereotípiák az ismert vagy ismeretlen jegyével látják el az általuk megismerendő tárgyakat, aminek következtében az alig ismertek ismerősnek tűnnek, az ismertek pedig idegen jelenség álarcát öltik magukra, a jelek által serkentetten. A variációk a valódi indextől a meghatározatlan analógiáig terjedhetnek."[2] K. Young meghatározása szerint a sztereotípia hamis rendszerező elv, amelyhez az azonosságnak és különbözőségnek, helyeslésnek és elítélésnek bizonyos szociális jellegű érzelmi–emotív tónusai kapcsolódnak. ... A sztereotípiák lehetnek logikailag hamisan megalapozott elvek, azonban minthogy az emberek nem logika szerint élnek, hanem a szeretet és a gyűlölet, a veszélyérzet és nyugtalanító ingerek... magasabbrendűségi érzés és az önfenntartás ösztöne által vezettetik magukat, az ilyen verbális formák (mint a sztereotípiák) legalább annyira hasznosak, mint szükségesek.[3] Lippmannál és követőinél e fo-

galom határozottan idealista jellegű, jellegzetes megnyilvánulása az ún. szociálpszichológiai szemléletnek, amely a társadalmi pszichológia jelenségeit, az egész tudati szférát a meghatározó társadalmi szerkezetektől elszakítva vizsgálja. Ha a jelenség értelmezése vitatható is, maga a sztereotipizáció *tény,* s helyes értelmezése különösen a vallásos érzületek elemzése szempontjából nélkülözhetetlen.

A társadalmi tudat átalakulását, a vallásos szemlélet térvesztését végső soron a társadalmi folyamatok magyarázzák. *Marx* képletes kifejezésével élve: a vallás leküzdésének legfontosabb feltétele a „földi siralomvölgy" megszüntetése. A társadalmi tudat átalakulása azonban *nem mechanikusan „követi" a létben végbemenő változásokat;* a társadalmi tudat nem egyszerű kópia: különböző elemei, formái *viszonylagos önállósággal rendelkeznek:* a tudatban végbemenő változások bonyolult kölcsönhatások eredményei.

A társadalom szerkezetében végbemenő változások helyes visszatükrözését – több más tényező mellett – gátolhatják a sztereotípiák: korábbi létfeltételek között kialakult és megkötődött előítélet-rendszerek, bizonyos rétegek gondolkodásának „előre gyártott elemei".

A sztereotipizáció azonban nem univerzális jellemzője az emberi megismerésnek. Lippman és követői az irracionális és emotív tényezők szerepét túlhangsúlyozzák, s teljesen kikapcsolják a tudat közvetítő szerepét. A stimuláció és a válaszreakció között az agy alkotó tevékenységének széles szférája helyezkedik el: az ember nem egyszerűen regisztrálja a külső hatásokat, hanem analizálja, szintetizálja és általánosítja őket.[4]

A jelenségek önálló feldolgozása azonban csak *lehetőség,* és nem *szükségszerűség.* A sztereotípiák felhasználása, ha nem is univerzális, a dogmatikus gondolkodásnak kétségtelenül egyik velejárója, a vallásos ember „világértelmezésének" egyik jellemzője.

A vallásos ember gondolat- és érzelemvilágában jelentős szerep jut a sztereotípiának. Ezek hatása az észlelés *„irányult-*

ságában" jut kifejezésre. Az „irányultság" azt a készséget jelenti, hogy az ember az adott jelenséget meghatározott módon fogadja, s bizonyos gondolati klisék szerint raktározza el. A jelenség értelmezésében háttérbe szorulnak a logikai elemek, a logikai levezetés: minden jelenség a vallásos világkép sémáinak megfelelő értelmezést kap.

Jellemző például, hogyan tükröződnek a vallásos ember tudatában a természettudomány új felfedezései, a tudományos ateizmus érvei. Sokan úgy vélik, hogy a szputnyikok fellövése, a világűr meghódítása egyértelmű kihatásokkal jár: eloszlatja a túlvilággal kapcsolatos illúziókat: a túlvilágban kételkedőknek a bizonyosság érzését adja; a hivőkben pedig a kétely érzését ébreszti. E következtetés nem alap nélküli: a világűr meghódítása valóban súlyos, nehezen kivédhető érv a teológiai világképpel szemben. A válaszreakciók, a visszhang mégsem egyértelmű: a sztereotípiák „közbeszólnak". A gondolkodás „előre gyártott elemei", a vallásos irányultság merev kliséi számos ember tudatában útját állják az igazságnak. Nézzünk talán egy jellegzetes példát, az átlagosnál valamivel színvonalasabb megoldást:

„Ha kicsit körülnézünk, tisztelettel hajlunk meg az emberi tudomány előtt. Az atom, az atomok békés célokra való, nagy jelentőségű felhasználása, mesterséges bolygók, világűrrepülés stb. De ha megnézzük, mennyit fáradoztak híres tudósok, és micsoda összegeket használtak fel addig, amíg egy néhány mázsa súlyú mesterséges bolygót sikeresen el tudtak indítani a Földről föld körüli útjára, önkéntelenül is a hatalmas világmindenség jut az embernek eszébe. A sok millió csillag káprázatos szépségével, a Nap mindent éltető erejével, a Hold, a Föld s minden bolygó pontos keringésével, s mindez nem az Alkotó munkáját dicséri? Vagy el lehet képzelni, hogy ez mind magától lett az őskorszakban, s a huszadik században fejlett tudományra s óriási összegekre van szükség egy-egy mesterséges bolygó fellövésére? . . ."

A levél írója nem tud a természet rendjének vallásos, ant-

ropomorf szemléletétől szabadulni. – „Isten, aki az emberi tudás fogyatékosságából jött létre, most még tudásunk visszfényévé is válik" – mondta erről Feuerbach.

Az „irányultság" kialakulásában az egyéni, a saját életútból adódó tapasztalatoknak is szerepük van. Az intellektuális szintnek, az érzelmi hangszereltségnek megfelelően alakulnak ki sajátos Isten-képek, a vallási fogalmak értelmezésének koloritjai. Ha a vallásos emberek lélekvilágának bonyolult képleteit meg akarjuk érteni, nemcsak az irányultság közös jegyeire kell felfigyelnünk, hanem az egyedi vonásokra is, a jelenségek és fogalmak appercipiálásának különös útjaira.

Az „irányultság" egyéni formáinak és a szélesebb rétegek gondolkodását szabványosító sztereotípiáknak gondos tanulmányozása az ateista propaganda eredményességének fontos feltétele.

A TEIZMUSTÓL AZ ATEIZMUSIG

A társadalmi változások, a tudományok szédítő ütemű fejlődése sokak számára – akik vallásos szellemben nevelkedtek – nyilvánvalóvá tette a vallás tradicionális formáinak időszerűtlenségét. Sok hívő meggyőződött arról, hogy a szocializmus szükségszerűség: az egyetlen reális távlat, amelyben az emberiség szociális problémái, a háború és béke végzetesnek tűnő konfliktusai megoldást nyerhetnek. A vallás és az egyház hagyományos formáitól elfordulva azonban egyesek nem az ateizmus, a tudományos filozófia irányában orientálódtak, hanem maguk számára *a vallás új formáit alakították ki.* A viszonylag nagyszámú ilyen jellegű levél alapján bátran állíthatjuk: nem egyedi példákról, határozott tendenciáról van szó. Hadd idézzünk néhány ilyen jellegű levelet.

E levelek rendszerint a szocializmus társadalmi programjának igenlésével kezdődnek. A levélírók bírálják a vallási megszállottságot, az egyházat, elutasítják a vallási doktríná-

kat. A materializmussal sem tudják azonban azonosítani magukat. Mi az az új, amit a régi vallással szembeállítanak? A vallás új formája: a *belső vallásosság:*

„Filozofikus alkat vagyok, töprengve keresem helyemet a világban, szeretek önmagammal maradni, elmélkedni, kutatva keresni a dolgok mögött meghúzódó mélyebb lényeget. Vallásos szellemben neveltek, de a szó igaz értelmében soha nem voltam hivő. Egy önmagát igazoló és mozgató végső lényeg feltételezéséről mégsem tudok lemondani. Ennek megismeréséhez azonban, hiszem és vallom, az igazságos társadalmon és tudományon keresztül vezet az út... A közelmúltban Plehanovnak vallással foglalkozó munkáját olvastam. A levezetés igen éles elméjű és kulturált, végső következtetésével mégsem tudok egyetérteni. Könyvében többek között egy Kulinovszkij nevű professzorral vitatkozik. Idézi Kulinovszkij sorait, s cáfolni próbálja azokat. A cáfolat nem meggyőző, és nem is lehet meggyőző: Kulinovszkijnak igaza van. »A pozitív tudomány és filozófia haladása szemtől szembe állítja az embert a megismerhetetlennel, s ezen a ponton kezdődik *az a vallás,* amely a múlt vallásaival ellentétben nem *köti meg* az ember lelkét (a vallás latinul religio, aminek tulajdonképpeni értelme kötelék), hanem megszabadítja azoktól a kötelékektől, amelyek helyhez és időhöz, a mindennapi élethez, a korát nyugtalanító kérdésekhez láncolják...« Ezt a kötöttségektől ment belső vallást, ezt tartom én a holnap vallásának, a teleologikus rejtély egyetlen, a ma emberéhez méltó megoldásának."

E levélírót intellektuális meggondolások késztették egy új, „belső vallás" irányába való tájékozódásra: a vallás szükségességét ő s hozzá hasonlóan más levélírók is az emberi megismerés „feloldhatatlan" ellentmondásaival indokolja. Abból a valóságos tényből, hogy minden felfedezés új – de ismét csak megoldható – kérdőjelek egész sorát hozza felszínre, az ember számára megismerhetetlen – szubsztanciára, „ős lényegre" következtetnek.

Másoknál a „belső vallás" szükségessége érzelmileg motivált.

„Világos fejjel látom mindazt az ellentmondást, téveszmét és egyéb zavarosságot, ami a bigott vallásosság szüleménye, sosem tartottam Földünket minden lehető világok legjobbikának, felháborítottak és elborzasztottak a rémtettek, amelyeket a vallási fanatizmus nevében századok során elkövettek. Azonkívül őszinte híve vagyok a szocializmusnak, és mind a mai, mind a jövő nemzedék útját ebben látom. Ezek után meglepi Önöket, hogy mégsem az Önök által – hogy úgy mondjam – hivatalosan képviselt ateizmus és materializmus mellett török lándzsát. Legszívesebben hangosan kiáltanám oda Önöknek és minden embertársamnak a kérdést, ami – ne vegyék rossz néven, de felbőszít: Hát azt hiszik, hogy a világban minden kizárólag az anyagi jólét kérdésén, az emberek életszínvonalának felemelésén múlik?! Azt képzelik, hogy száz vagy ötszáz év múlva az utópisztikus aranykorszak tökéletes kényelmében és anyagi bőségében nem lesznek egyéni tragédiák és megoldhatatlan lelki válságok? Mint emberek el tudják azt képzelni, hogy az, aki legkedvesebbje korai halálos ágyánál áll – az, akit felelőtlenül, aljas módon elhagytak, megcsaltak – az, aki születésétől kezdve gyógyíthatatlan nyomorékságot vagy imbecillitást hordoz magában – az, aki egyetlen gyermeke ravatala mellett térdel – az, aki... de nem akarom tovább sorolni a példákat, hiszen mindegyik ugyanarra lyukad ki: a súlyosan sérült, érzékeny lélek és gyönge idegzet összeroppanására. Tehát el tudják azt képzelni, hogy az ilyenféle csapásoktól sújtott emberek csürdöngölőt táncolva térnek haza otthonukba, mert ott TV, padlókefélő gép, hűtőszekrény és esetleg luxuskocsi várja őket? Úgy gondolják, hogy napjainkban és az elkövetkező századokban – a szocializmus és a kommunizmus vitathatatlan áldásai közepette – nem lesznek soha többé öngyilkosok, elmebetegek vagy egyszerűen csak meghasonlott szerencsétlenek? Feleljenek nekem erre: mi adhatja meg ezeknek a viszonylagos megbékélést és

az erőt, hogy tovább éljenek, ha Isten képe és a benne való megnyugvás, hit, remény visszahozhatatlanul el lesz törölve az emberek szívében?..."

Sok, a vallás konvencionális formáitól elforduló emberben él még a meggyőződés: vigaszt, lelki megnyugvást csak egy magasabb oltalmazóban való hit biztosít számukra. E levelek is arra figyelmeztetnek: behatóbban kell foglalkoznunk az érzelmi élet kérdéseivel, sokoldalúbban és árnyaltabban kell megrajzolnunk az ateista ember lélekrajzát, a tudományos világképpel társuló magasabb rendű emberi érzelmeket, az *önmagát megtaláló ember érzelemgazdagságát.*

„A kritika letépte a láncról a képzelt virágokat, de nem azért, hogy az ember a fantáziátlan, vigasztalan láncot hordja, hanem azért, hogy a láncot ledobja, és élő virágot szakítson."[5] Az élő virág nem pusztán, sőt, nem is elsősorban a magasabb életnívót, hanem az *ember alkotó erőinek szabad kibontakozását*, aktív, tudatos életének kiteljesedését, érzelemvilágának gazdagodását, átformálódását is jelképezi. Sok levél útkeresésről, vívódásokról, új szintézisek kialakításának igényéről tanúskodik. Az újat is vállalni akarják, a régivel sem tudnak szakítani: köti őket az emlék, a liturgikus élmények, a korai gyermekkor első impressziói, amelyektől nem tudnak, és nem is akarnak szabadulni. Sajátos eklektikus világképek alakulnak ki, a kereszténység és a szocializmus furcsa szintézisei, a racionálisnak és irracionálisnak ellentmondó, érzelmileg gazdagon színezett ötvözetei. Igazolódnak Plehanov szavai, ki a vallás jövőjén meditálva azt írta: „Ami a vallási érzületet illeti, nyilvánvaló, hogy az a vallási eszme felbomlásával együtt eltűnik. Csakhogy az érzületekben persze több a konzervativizmus, mint az eszmékben. Lehetnek és lesznek is különféle csökevények, születnek majd felemás – félig materialista, félig spiritualista – világképek."[6] Társadalmilag még csak a folyamat kezdetén vagyunk, azonban már a mi körülményeink között is számos példa igazolja, hogy a te-

ista világkép felbomlása nem egyenes vonalú, minden kitérőtől mentes folyamat.

A VALLÁSSAL VALÓ SZAKÍTÁS PÉLDÁI

Különösen érdekesek azok a levelek, amelyek a vallásos szemlélettel való teljes szakítás folyamatáról adnak számot. Sokan hosszú utat tettek meg, amíg eljutottak a felismeréshez, hogy az élet igazi értelmét és célját nem a vallás fogalmazza meg számukra, mások viszonylag fiatalon szakítottak a vallással. A folyamat egyeseknél fájdalommentes volt, másoknál súlyos lelki válsággal társult: sok tépelődés, hosszadalmas vajúdás után ismerték csak fel, hogy misztikus illúziók rabjai voltak. A sok eltérő életút ellenére két közös mozzanat mégis felfedezhető a levelekben: a fordulatot kiváltó okok között fontos szerepet játszott a „szociális tapasztalat", a társadalmi ellentéteknek valamilyen tragédia, konfliktus kapcsán való „sűrített", „kiélezett" megnyilvánulása s a tudományokkal való rendszeres, átfogó ismerkedés. Ezek a kiváltó okok egyeseknél együttesen, másoknál külön-külön jelentkeztek, attól függően, mennyire volt ösztönös vagy tudatos a szakítás folyamata.

Sokaknál egy megrendítő élmény váltotta ki a dezilluzionálódást, egy drámai esemény, amely mint a villámfény, fellobbanásszerűen és hihetetlen élességgel világította be a tudat korábban homályos, sötét zugait.

„20 éves koromban azt mondták nekem, hogy »kerülj csak a tengerre, majd megtanulod az Istent hinni«. Nos, véletlenül úgy történt, hogy tengerész katona lettem ... Az első világháború alatt rengeteg hajó elsüllyedését láttam, hiszen a németek a vége felé már saját maguk robbantgatták fel hajóikat. Láttam a «Viribus Unitis», a »Szent István« csatahajók, a »Baron Gaucs« olajoshajó és sok civil hajó pusztulását, ahol az emberek a kifolyt és a vízen szétterülő égő olajban égtek

meg. Ma is fülembe cseng az a rettenetes halálordítás, amit ezek a szerencsétlenek az ég felé irányítottak irgalomért, de csak mi hallottuk, akik nem tudtunk segíteni – az Isten nem hallotta meg.

A borzalmak nem közelítettek Istenhez, inkább eltávolítottak tőle... Ancona bombázásánál csömörlöttem meg végleg az isteni »bölcsességtől« és »jóságtól«. Fenséges szép volt az a pünkösdi hajnal, sima, mint a tükör, a tenger. A város aludt még. Orvul lőttünk az alvó városra...

Akkor még keveset hallottunk a kommunizmusról, de epekedtem egy olyan hatalom után, amely örökre megszünteti a háborút! Soha nem öltem embert, de ekkor bensőmben én is gyilkosnak éreztem magam. Sok jobb érzésű bajtársam gondolkodott így, s kereste a kivezető utat ebből a hazug, képmutató világból."

A vallásos szellemben nevelkedő fiatalok életében a tudományokkal való találkozás indítja el a „kételkedés" folyamatát. Amennyire a levelekből következtetni lehet, nemcsak a természettudományoknak van erős ösztönző hatásuk: a vallások történetével való ismerkedés is segíti a szakítást, a vallásos illúzióktól való elfordulást. A folyamat kezdeti szakaszában a *„nem"*-ek az erősebbek. A tagadás azonban – ott, ahol értő pedagógus irányítja a folyamatot – *nem a nihil felé vezet, hanem a kutatás, a keresés, a pozitív, tudományos alapokra épülő világkép megalkotása irányába.*

„Nem célom, hogy Önöket meggyőzzem a magam álláspontjáról, mégis, mielőtt a mai fiatalság egyre növekvő, dialektikusan gondolkodó részének célkitűzéseiről, ábrándjairól szólnék, elmondom, hogyan lettem én ateista, aki gyermekkoromban oly buzgón álltam minden vasárnap az oltár elé minisztráns ruhában, kezemben a csengővel és imakönyvvel.

Nem csoda történt velem, csupán középiskolába kerültem, ahol a természettudományok kedvelője lettem. Elsőben még kerestem az »Istent« a könyvek sorai között. Később, ahogy a földrajzban a világmindenséggel ismerkedtem, eltűnt elő-

lem a mennyország, az angyalok, s lassan elhomályosult az Isten fogalma is, pedig ezeket a hittanórán oly »kézzelfoghatóan« ismertette meg velem a hitoktató. A történelem meghazudtolta az ember és a világmindenség bibliai keletkezését, s a biológia tárgyai megmutatták a fejlődés igazi folyamatát. Egyre jobban önállósult gondolkodásom, és ezzel párhuzamosan megszűnt bennem a félelem. Rájöttem arra, hogy a Világmindenségben levő rendszeresség nem egy isteni akaratban, hanem az anyag felépítésében keresendő, hiszen a sok rendszeresség mellett rengeteg céltudatlanság, ésszerűtlenség is fellelhető. Miért van földünk egy részén dermesztő hideg, máshol rettenetes hőség? Szükséges-e a jégeső, a szélvihar, ami házakat, földeket rombol? Miért vannak kártékony állatok?... Látva, hogy tudomásom nem elégséges, tanultam, könyveket olvastam a vallásról, a bibliáról, s nemegyszer a bibliát is elővettem, hogy annak fonákságait és ellentmondásait megtaláljam. Meggyőződésben még szilárdabb lettem..."

Egyházi folyóiratokban, teológus szerzők cikkeiben gyakran találkozunk azzal az állítással, hogy csak a vallás nyújt „az eszmélő ifjúságnak" lelki támaszt, szellemi horizontot: „Az emberi lélek kiüresedik, az ember magára marad, ha Istent elhagyja, ha lemond a túlvilágról" – írják. A vallástól elforduló, a materialista világnézettel azonosuló fiatalok levelei meggyőzően cáfolják érvelésüket.

„Az »átalakulás« nem egyik napról a másikra ment. Ahogy »adtam le« vallásosságomból, úgy nőtt akaratom, önfegyelmem, bátorságom. Egy cseppet sem lettem léhább, üresebb stb. Sőt!"

„Higgyék el, azzal, hogy nem ismerem Istent, nem egy halálon túli álomvilág ábrándjaiban ringatom magam – az én lelkivilágom sem szegényebb az Önökénél. Ellenkezőleg. Az a csillogás, az a boldogság, amit a mennyország ígér, csak álom. Nekünk is vannak ábrándjaink, ám ezek az ábrándok nem elérhetetlenek, mint az Önöké! A mi ábrándjaink a földön teljesednek be, s megvalósulásuk nem egy földöntúli lénytől

függ, hanem tőlünk, emberektől. Mi nem vagyunk önzők, mint a hivők, akik csak a maguk üdvözülésével törődnek. Mi akkor is boldogok vagyunk, ha tudjuk azt, hogy az általunk ültetett fa gyümölcsét az utánunk következő nemzedék fogyasztja el..."

Gyakran érvel az apologetika az erkölcs és a vallás egymásra utaltságával. Azt mondják: Isten nélkül az ember olyan, mint a ficánkoló árnyék, nincsenek biztos körvonalai, nincs mértéke, megállapodottsága, nincs súlypontja; a vallás elerőtlenedése a becsület és a tisztesség megszűnéséhez vezet. Rendkívül biztató az az öntudat és magabiztosság, ahogy a fiatalok ezt a sokakat megtévesztő érvelést visszautasítják:

„Mi is tiszteljük az igazságot, becsüljük a jót, szeretjük a békességet, de ezt nem Istentől való félelmünkben tesszük, hanem mert érezzük: ez így helyes, a társadalomhoz való tartozás ezt így teszi szükségessé. Tartjuk magunkat olyan erkölcsösnek, mint az istenfélők. Igaz, a mi erkölcsi normáinkat nem »Isten« sugalmazta, de sokkal igazabbak, mint az önök dogmái, mert ezek a társadalom fejlődésére épülnek..."

„Kövessétek Istent – mondják szüntelenül. Ugyan miféle erkölcsünk lenne, ha az Istent követnénk? Isten nem lehet a jóság állandó példaképe számunkra, mert ha mindennek a teremtője, teremtője a jónak is, de a rossznak is, amit a világon tapasztalunk. ... Az erkölcsnek sokkal kevésbé ingatag alapra van szüksége egy olyan Isten példájánál, akinek magatartása szüntelenül változik, s akit csak úgy nevezhetünk jónak, ha eltekintünk a rossztól amit minden pillanatban előidéz vagy megenged ezen a világon..."

A „valláserkölcs" követői gyakran hivatkoznak a *túlvilágra*, az *istenfélelemre* mint egyetlen erőre, amely tiszteletet ébreszthet az erkölcsi parancsok iránt; mint olyan tényezőre, amellyel az emberek erkölcsi tevékenysége szankcionálható. Szinte alig fordult elő olyan materialista szellemű levél, amely e kérdésben ne cáfolná a hit- és erkölcstankönyvek e szokványos tételét.

„Akik szilárdan hiszik, hogy Isten mindent lát, mindent tud, mindenütt jelen van, gyakran olyan cselekedetekre ragadtatják magukat, amikor egyedül vannak, amelyet a legutolsó halandó jelenlétében sem mernének elkövetni. Tehát az ember jobban fél attól, amit lát, aminek léte felől meg van győződve, mint attól, amit nem lát, aminek léte felől nincs bizonyossága. Az, hogy mit mondanak az emberek, jóval nagyobb erő, mint minden vallási nézet. A vallás az a fék, amellyel legkevésbé lehet visszatartani a szenvedélyeket."

„Mindenáron arról akarnak meggyőzni bennünket, hogy Isten nélkül nem lehet az erkölcsnek kényszerítő ereje, hogy olyan törvényhozóra van szükség, aki elég hatalmas parancsai megtartatására. Az erkölcsi kötelesség törvényt feltételez ugyan, de ez a törvény a dolgok egymás közti szükségszerű kapcsolatából fakad, melyeknek semmi közük Isten létéhez . . ."

A lélek halhatatlanságának kérdése is gyakran visszatér a levelekben. Egyes teológusok úgy vélik, hogy a lét „végső" kérdései „örök" mentsvárat biztosítanak a teocentrikus világkép számára. Azt állítják, hogy csak a lélek halhatatlanságának dogmája oldja fel a halálfélelmet, hogy csak a vallásban lelheti meg az ember a nagy „pozitív" reagálást a „buta vég" ellen. Igen figyelemre méltó, hogy az önmagával szembenéző ember – a levelek tanúsága szerint – milyen erőt adó támaszra talál a materializmus érveiben.

„. . . Mit veszítettem a vallással? Semmit. Rohamosan közeledik az öregkor, és nem tagadom, vannak óráim, amikor borzalommal nézek a megsemmisülés elé. A fiatalok nem ismerik ezt az érzést. Személyes tapasztalatom az, hogy ezek a gyenge pillanatok akkor veszik elő az embert, ha nem sikerült a nap, ha rosszul dolgoztam, ha valahol valamiért fölöslegesnek éreztem magam, vagyis akkor, ha azt kell megállapítanom, hogy elvesztettem egy napot, ma hiába éltem. Ilyenkor borzalmas arra gondolni, hogy már kevés nap van hátra . . .

De ilyenkor sem gondolom azt, hogy milyen jó volna hinni. Hiszen mit ígért a vallásom? Azt, hogy halálom után, ha a vallás parancsainak mindenképpen eleget tettem, örök, tökéletes boldogság vár rám. Tökéletes boldogság? Hát ez vajon az örök élet? Az én személyes életemnek folytatása? Hogy lehetne tökéletesen boldog egy fiatalember a másvilágon, ha visszapillantva a földre, ott látja koporsója körül zokogó szüleit, ájuldozó menyasszonyát? Óh – mondja a vallás –, az öröklétben azért boldog az ember, mert ott semmi földi dolog nem érdekli többé, ott már csak az Isten dicsősége, szépsége, nagysága érdekli. Tegyük fel, hogy így van. Hát mi közöm van nekem ahhoz az Istenbe belevakult, minden földi iránt érzéketlen egyéniséghez? Mi közöm hozzá nekem, akit annyira érdekel a föld? Ez a halhatatlanság a halálfélelemben. Személyes halhatatlanságot csak a spiritizmus ígér, de ebben aztán végképp nincs köszönet.

Igazán csak e világ vigasztal. Ha nem kergetek túlvilági fantomokat, akkor lesz igazán enyém a föld, akkor látom, hogy szép ez az élet, nagynak, erősnek, függetlennek érzem magam, soha nem vagyok fölösleges, mindig van célom. Ugyan kinek tudok használni »odaát«? Egy bámulóval több vagy kevesebb, mit számít az az Istennek. Ha spiritiszta módon el tudnám képzelni, hogy testetlen árnyam itt keringene az élők körül, mit érek ezzel az elképzeléssel? Micsoda kín lenne élni, látni, tudni, de senkinek nem használni, senkin nem segíteni . . ."

E leveleket olvasva önkéntelenül a fiatal Marx zseniális szavai jutnak eszünkbe: *„A vallás kritikája kiábrándítja az embert, de azért, hogy mint kiábrándult, értelmére tért ember gondolkozzék, cselekedjék, alakítsa saját valóságát, hogy önmaga körül, és így valódi napja körül keringjen."*

A formálódó új valóság a tudat átalakításának legfőbb alapja és feltétele. A hagyományok, előítéletek, szokások bonyolult képződményei rövidebb-hosszabb ideig egyes rétegekben útját állják a szocialista ideológia térhódításának. E

levelek is tanúskodnak azonban arról, hogy párhuzamosan azoknak a viszonyoknak megszüntetésével, amelyekben az ember „lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény", egyre érzékelhetőbb a szocialista embert jellemző új gondolatok és érzületek elterjedése. A tudatos úrrá lesz az ösztönösön, a racionális az irracionálison, az önérzet a szolgai alázaton, a természetet leigázó ember öntudata az ismeretlent fétisként imádó ember félelmén. A levelekben felmerülő kérdéseknek bizonyos csoportjait vizsgáltuk, s szinte teljesen mellőztük például a levelek politikai csoportosítását. Nem törekedhettünk azonban teljességre. Mint bevezetőnkben is említettük: e cikk keretében csak néhány, a társadalmi tudat változásával kapcsolatos tendencia megrajzolására törekedtünk.

(1962)

A PROSTITÚCIÓ OKAIRÓL

A szocialista forradalom dinamikus sodra illúziók táptalajául is szolgált. Mert mi más, ha nem illúzió annak feltételezése, hogy évezredes múltú társadalmi jelenségeket rövid úton nyomtalanul felszámolhatunk, hogy a társadalmi kapcsolatrendszerek mintegy varázsütésre átalakulnak.

Kétségtelen, hogy az ötvenes évek elején a jogtudomány, a pedagógia, s szélesebb kisugárzással a politika egyes szféráiban ilyen illúziók nemegyszer közhangulattá váltak: így véltük rövid idő alatt leküzdhetőnek a fiatalkorúak kriminalitását, a dologkerülést és több más jelenséggel együtt a prostitúciót is.

A doktriner gondolkodás – ha lehet – még felfokozta ezen illúziók hatását: a társadalmi valóság szociológiai igényű feltérképezése háttérbe szorult, az elméleti kérdések vitáit az absztrakt, elsődlegesen deduktív jellegű „levezetések" túlburjánzása jellemezte. Az igazságügyi statisztika, a rendőri praxis bizonyos tényeivel természetesen ilyen körülmények között is számolni kellett. A doktriner gondolkodás azonban a látszatokkal „szövetkezve" gondolatmenetéhez finomította a tényeket: a bűnözés minden megnyilvánulási formáját egyszerűen „kapitalista csökevénynek", a múlt maradványának titulálta.

Fél évszázad kijózanító realitása, pozitív politikai fejlődés az alkotó marxista gondolat bátorításához, a szociologikus szemlélet rehabilitációjához vezetett. A „megnyugtató" illúziókkal való józan szembenézés, a valóság tényszerű, sokoldalú elemzése, az elméleti hipotézisek és a gyakorlat szüntelen ütköztetése társadalmi szükségletként jelentkezett. A marxista

módszertanra épülő kriminológiai szakkutatások kibontakozása e folyamatokkal függ össze. A prostitúció okainak reális vizsgálata ilyen feltételek között vált lehetségessé és szükségessé.

*

A prostitúció társadalmi jelenség. A prostitúciót nem „időtlen" faktorokkal kell magyaráznunk, okai és feltételei csak a meghatározó társadalmi folyamatokkal szerves összefüggésben értelmezhetők helyesen. Jogos s tudományosan megalapozott az az igény, hogy a társadalmi formációk minőségi különbségeit elsődleges meghatározásoknak tekintsük. A kapitalista és a szocialista társadalom eltérő sajátosságait valóban nem szabad szem elől tévesztenünk.

E metodológiai elvből azonban az is következik, hogy a társadalmi formációkat ne elvont sémának tekintsük, hogy gazdasági, szociális, ideológiai viszonyaikat konkrétan elemezzük. Számos hiba forrása – a különböző előjelű illúziók táptalaja – éppen e konkrét történetiség feladása.

Elemzéseinkben nem jutunk messzire, ha a jelenkori kapitalizmust egyszerűen a XIX. századi kapitalizmus modellje alapján akarjuk magyarázni.

Svédország, Svájc, Belgium, Franciaország s a „többi civilizált kapitalista ország" háború utáni fejlődésének ismeretében elengedhetetlen, hogy mindazon új jelenségeket, az ellentmondások azon új formáit, amelyek a magas fokú iparosodás, az életformát módosító városiasodás, a konzumkultúra széles körű fejlődésével kapcsolatosak, kellő körültekintéssel elemezzük. E folyamatok, valamint a második világháborút követő prosperitás következtében ezen országokban a közvetlen létviszonyok – kereseti viszonyok, életstílus, lakáskörülmények – lényeges változásokon mentek keresztül. E változások a *prostitúció régi formáinak* háttérbe szorulásához, új formák kialakulásához vezettek. Tanulmányozásuk a prostitúció okainak elemzése és minősítése szempontjából rendkívül jelentős. Ugyanakkor tény, hogy más tőkés országokban e folyamatok

csak részlegesen jelentkeztek (Észak- és Dél-Olaszország), a viszonylag elmaradott tőkés országokban pedig csak alárendelt szerepet játszanak (Törökország, Portugália).

Még lényegesebb azonban a konkrét történetiség elvének érvényesítése a szocialista országok létviszonyainak elemzése szempontjából. Mindenekelőtt nem igaz, „hogy a szocialista társadalomban a prostitúciót kiváltó és fenntartó okok teljesen kiküszöbölődtek". E leegyszerűsítő megállapítás, amellyel a közelmúlt vitáiban is találkozhattunk, egész vizsgálódásunkat helytelen irányba orientálhatja. E megállapításban visszacsengenek az ötvenes évek illúziói. Felvetődik a kérdés: mire alapozzák némely cikkírók e summás megállapítást: a klasszikusok útmutatásaira, saját gyakorlatunk összegezhető tapasztalataira?

Marx a *Gothai program kritikájá*-ban a szocializmust olyan társadalomként jellemzi, amely a tőkés társadalomból éppen hogy *keletkezik;* amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, amelynek méhéből származik. Az egyenlő jog – írja Marx – a szocialista társadalomban még mindig a polgári korlátokon belül marad. Ez az *egyenlő* jog – egyenlőtlen jog egyenlőtlen munkáért. Nem ismer el osztálykülönbségeket, mert mindenki csakúgy munkás, mint a másik, de hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként az egyenlőtlen egyéni tehetséget, és ennek folytán egyenlőtlen egyéni teljesítőképességet. *Tartalma szerint ez, mint minden jog, az egyenlőtlenség joga.* A tulajdon- és elosztási viszonyok sajátos strukturáltsága s a belőlük fakadó „visszásságok – Marx megállapítása szerint – a kommunista társadalom első szakaszán, ahogy az a tőkés társadalomból hosszú vajúdás után éppen megszületett, elkerülhetetlenek".

A szocializmusban még optimális fejlődés esetén sem küszöbölődnek ki *teljesen* a „prostitúciót kiváltó és fenntartó okok". Megszűnnek a prostitúció brutális hatóokai: a pauperizmus, a kizsákmányolás, a munkanélküliség, a nők jogi és

anyagi kiszolgáltatottsága, megszűnik a prostitúció nyílt formája, de nem szűnnek meg maradéktalanul bizonyos latens ható okok, rejtett formák még akkor sem, ha körük szüntelenül szűkül.

A szocialista fejlődés azonban a kelet-európai országokban nem optimális feltételek között bontakozott ki. Marx a szocialista világforradalom távlatait felvázolva, igen magas fokú termelői kapacitást képzelt el a szocialista forradalom előfeltételeként. Az imperializmus egyenlőtlen fejlődése következtében azonban a szocialista forradalom először viszonylag elmaradott országokban győzedelmeskedett; a forradalom közvetlenül nem torkollott világforradalomba; éppen a legfejlettebb tőkés országokban a kapitalizmus pozíciói érintetlenek maradtak. A szocialista forradalom fejlődésében e tények a feltételezett vonalmódosításhoz vezettek: a tőkeszegénység, a kapitalista világpiac konkurrenciája, feudális maradványok, az ipari–technikai bázis elégtelensége, a kisárutermelő mezőgazdaság, a súlyos fegyverkezési terhek – olyan adottságok, melyekkel Marx az érett szocializmust jellemezve nem számolt. A fejlődés ezen sajátosságaival magyarázható hazánkban a prostitúció objektív feltételeinek időleges újratermelődése.

*

Az ötvenes évek elején gyakran olvashattuk és mondottuk: minden negatív jelenséget a kapitalista tudati csökevények magyaráznak; az a törvényszerűség, hogy az új gazdasági rendet a tudati átalakulás csak fáziseltolódásokkal követi. Ma is találkozunk – igaz, árnyaltabb megfogalmazásban – e gondolatmenettel. Önmagában persze senki sem vitatja, hogy a kriminalitás forrása a kapitalista múlt öröksége, mint ahogy az is bizonyítottnak tekinthető, hogy a tudati alakzatok változásai lassúbb üteműek. Ezek a helyes megállapítások azonban lényeges sajátosságokat fedhetnek el, ha elvontan és főleg egyoldalúan alkalmazzuk őket. Először is: a „kapitalista múlt" nem kizárólagosan tudati maradványként van jelen hét-

köznapjainkban. A kapitalista tulajdonviszonyokat hazánkban felszámoltuk, de számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy a múlt számos eleme mint realitás, közvetlen létviszonyainkba is beleszövődik. Nem tekinthető például kizárólagosan „tudati mozzanatnak" az a tény, hogy hazánkban több mint egymillió ember él tanyán – ez persze önmagában korántsem kriminogén tényező –, hogy több százezer cigány kóborol az országban vagy él faluvégi vályogtanyákban, hogy a lumpen elemek még egész tömbök „hangulatát" határozzák meg a főváros peremkerületeiben.

A húsz év eredményei saját lehetőségeinkkel mérve *történelmi* jelentőségűek. A felszabadulást követő két évtized azonban *ezer év* örökségével pöröl: nem lehet rövid évek leforgása alatt tízezerszámra új lakótömböket varázsolni, százezreket átfogó településrendszereket gyökeresen átalakítani. Ugyanakkor e *realitásokat* nem kezelhetjük tudati maradványként, miliőhatásukat nem hagyhatjuk figyelmen kívül. E tények széles rétegek életében környezeti meghatározók, s a demográfiai mozgást ugyanúgy befolyásolják, mint a bűnözési grafikon alakulását.

Emellett a „tudati maradványok" fogalma is különböző képleteket tartalmaz, s legtöbbször ezekről is egysíkúan, leegyszerűsítő egyértelműséggel esik szó. A tudat elmaradása kifejezheti az ideológia viszonylagos elmaradását, tehát azt a tényt, hogy jogi vagy erkölcsi kódexeink nem eléggé hűen tükrözik az anyagi létben végbemenő változásokat. E viszonylagos elmaradás következtében újratermelődhetnek a szocialista ideológiában – természetesen álcázott formában – a polgári ideológia elemei. Azonban a társadalmi tudat bonyolult struktúra, amely nemcsak ideologikus rétegekből épül fel: a köznapi tudat különböző előjelű hagyományrendszerek, társadalmi sztereotípiák bonyolult együttese, amelyet érzelmi elemek színeznek. A tudati maradványoknak e rétege rendkívül széles kisugárzású és igen ellentmondásos. Gramsci a köznapi tudatot jellemezve joggal írja: „Sokféle »konformizmus« van,

és sokféle harc újabb »konformizmusokért«, és sokféle különböző kombináció létezik a között, ami van (különböző álláspontok szerint kialakulva) s a között, amiért dolgoznak, hogy legyen... Egyetlenegy haladó mozgás vonalának a nézőpontját felvenni, amely szerint minden új eredmény felhalmozódik, és újabb eredmények kiindulópontjává válik, súlyos tévedés: nemcsak a vonalak sokfélék, hanem a leghaladóbb vonalban is történnek visszalépések."[1] E tudati maradványok nem elszigetelt hatások formájában jelentkeznek, sajátos rendszert alkothatnak, amelyek egész rétegek számára „szellemi éghajlatul" szolgálnak. Így jönnek létre az ún. szubkultúrák – elkülöníthető hagyomány- és értékrendekkel, szükségletszintekkel. E szubkultúrák igen homogének lehetnek, és prizma módjára törik meg a társadalom tudatformáló erőfeszítéseit. E szociológiai jelenség magyarázza azon társadalmi rétegek tudati világát – gondoljunk a *Rozsdatemető* hőseire –, amelyek mellett szinte „elfolyik" a történelem: az eseményeket saját értékrendjeik, hangulataik szerint értelmezik, csak azt raktározzák el, ami érdekeiket közvetlen érinti, rendkívül szűk érdeklődési körükkel egybevág. E szubkultúrák kriminológiai elemzése különösen a prostitúció okainak elemzése szempontjából jelentős. Gondoljunk arra is, hogy a kapitalista hatások nem redukálhatók a tőkés Magyarország örökségére. A fejlett tőkés országok számos csatornán keresztül hatnak társadalmunkra: gondoljunk a rádió, a filmek, a regények szemléletformáló szerepére. Ezek kétségkívül nemcsak a divat külsődleges jegyeit alakítják, de erkölcsi állásfoglalást is sugallnak. S e külső hatások összefonódnak belső impulzusokkal: saját módon átalakítják és korszerűsítik a múlt atavisztikus maradványait. A jelenkori polgári kultúra természetesen maga is ellentmondásos, mint ahogy hatása sem egyértelmű: az amoralitás ábrázolása egyes rétegekben kritikai állásfoglalást, pozitív erkölcsi következtetéseket sugall; mások számára azonban vonzó a korlátokat nem ismerő erkölcsi szabadosság, az „édes élet", különösen akkor, ha saját ellentmondásaink – legalább-

is a látszatok szintjén – igazolják a céltalanságból fakadó gátlástalanságot, „mának élést". A prostitúció új, „korszerűbb" formáinak motivációja szempontjából különösen fontos e hatásrendszerek tanulmányozása.

Bármilyen sokoldalúan közelítjük azonban a „kapitalista múlt" fogalomkörét, bizonyos, hogy a prostitúció okait, jelenlegi fokán a prostitúció újrajelentkezését *csak* e maradványok nem magyarázzák.

*

Mindenekelőtt figyelembe kell vennünk a prostitúció alakváltozásait. A „törvényes prostitúció" megszüntetése a prostitúció legszembetűnőbb formáit gyakorlatilag visszaszorította. Az elmúlt években azonban kialakultak a prostitúció rejtettebb, de nem kevésbé céltudatos jelentkezései.

Mi a közös a különböző formákban? Miért tekinthetjük ezeket a prostitúció megnyilvánulásának? A prostitúció leglényegesebb jellemzője: a visszatérően jelentkező *üzletszerű kéjelgés*. Hogy a delikvensek nyilvánosan keresik-e partnereiket, vagy luxuslakások exklúzív elegenciája mögé rejtőznek, az anyagi haszon érdekében válogatás nélkül hajlandók-e közösülni vagy „disztinkcióval" élnek – ez csak a cselekmény formáját módosítja, a lényeget nem.

A rendelkezésre álló tények alapján alapvetően két típust különböztethetünk meg: a rendszeres keresettel nem rendelkező, foglalkozás nélküli, „tradicionális" típust és az úgynevezett „fedőfoglalkozásúakat". A hagyományos prostituáltak csoportjai részben lumpencsaládok gyermekeiből, részben faluról felkerülő, gyökértelen s tapasztalatlan lányokból verbuválódnak. Telephelyeik kültelki italboltok, pályaudvari várótermek, terek, parkok. Intellektuális szintjük rendszerint alacsony, iskolai végzettségük minimális. A prostitúció e formája – mai viszonyainkra kevésbé jellemző. Igaz, a rendőrség által letartóztatottak között elsődlegesen ezzel a típussal találkozhatunk. E tény azonban nem cáfolja állításunkat. A prosti-

túció rejtettebb formáinak tetten érése jelenlegi jogszabályaink mellett sokkal nehezebb; a tradicionális prostituált viszont mint közveszélyes munkakerülő „könnyebben" leleplezhető.

Kit sorolhatunk a „fedőfoglalkozásúak" közé? Azokat, akik valamilyen bejelentett foglalkozással rendelkeznek, s munkaidő után keresetüket rendszeresen üzletszerű kéjelgéssel egészítik ki. Természetesen itt is megkülönböztethetünk különböző aleseteket: azokat, akik pénzért közösülnek s azokat, akik csak „ajándékot" fogadnak el; azokat, akik saját szervezésben „dolgoznak" s akik titkos találkahelyre járnak, közvetítőt „használnak". Más csoportosításban különbséget tehetünk hajadon magánzók, férjezett asszonyok s elváltak között, s e csoportokon belül is különbséget kell nyilvánvalóan tennünk gyermekes és gyermektelen elvált asszonyok vagy azon férjezett asszonyok között, akik férjük tudtával vagy férjük tudta nélkül közösülnek anyagi juttatásért. Úgy véljük, igazuk van azoknak, akik a kéjelgés ezen formáit egyértelműen prostitúciónak minősítik. Bonyolultabb az „átmeneti" eset megítélése, vagyis azoké, akik nem rendszeresen, hanem *esetlegesen* fogadnak el ajándékokat. Ezek a nehezen megítélhető határesetek az erkölcsi szabadosságnak olyan megnyilvánulásai, amelyek csak erkölcsileg jellemezhetők, a cselekmény *jogellenessége* azonban nehezen bizonyítható, s talán még nehezebben minősíthető.

Rendkívül lényeges, hogy szocialista köztudatunk a prostitúció elítélését elhatárolja a valláserkölcsök hipokrita „testellenességétől": nem a házasságon kívüli nemi életet, csak az *üzletszerűséget* minősíthetjük prostitúciónak.

A „hagyományos" prostituáltaknál a prostitúció alapvető oka a szociális gyökértelenség – lakásnélküliség, elhagyatottság –, a rendszeres foglalkozás hiánya. Éppen e típusoknál jelentkeznek erőteljesen a „múlt" lenyomatai. A prostituáltak új típusa rangos társadalmi környezetet alakít ki maga körül; elegáns baráti körrel, széles körű kommunikációs kapcsolatokkal rendelkezik. Műveltségi szintjük is megkülönbözteti őket

a tradicionális típusoktól: sokan beszélnek közülük nyelveket, számosan érettségizettek, s nem egy közülük egyetemista.

Igen összetettek azok az okok, amelyek ezeket a kiegyensúlyozottabb viszonyok között élő lányokat és asszonyokat prostitúcióra késztetik. Mindenesetre bizonyos: nem szűkebb értelemben vett kenyérgondok magyarázzák prostituálódásukat. Ez azonban korántsem azt jelenti, hogy tettüknek nincs anyagi indítéka.

Csak két okra szeretnénk röviden utalni. A vágyak és a reális lehetőségek sohasem harmonizáltak teljesen. Társadalmunk a vágyak és lehetőségek diszkrepanciájának új formáját hozta létre. Az alapvető antagonizmusok a múltban az „alul levők" számára bizonyos életnívót, létformákat eleve lehetetlenné tettek. A forradalom „felforgatta" a viszonyokat, megszüntette az „elérhetetlen" kiváltságokat. Az életszínvonal nivellálódása már az ötvenes évek derekán a legalapvetőbb létszükségletek szintjén: táplálkozásban, öltözködésben rokonította a lehetőségeket. Emellett az ötvenes évek első éveiben az élet uniformizálása következtében – a lódenkabáttól a típusházakig – a különbözőségek elmosódása ott is megfigyelhető volt, ahol azt semmilyen objektív szükséglet nem indokolta. Az elmúlt évtizedben a fejlődés felgyorsult, az élet színesebb és gazdagabb lett. A gazdaságpolitika fokozatosan érvényt szerzett a kvalifikáció követelményeinek: az életszínvonal általános emelkedése ennek megfelelően a különböző rétegeknél eltérő ritmusú volt. Az „elérhetőség" keretein belül – ez pszichológiailag indokolttá tette a türelmetlenséget – lényeges különbségek alakultak ki: az öltözködés skálája, a személygépkocsi, a balatoni nyaraló, a külföldi utazás stb. módosította a lehetőségeket, „újrafogalmazta" a vágyakat. Mindezen tüneteket hatványra emelték az idegenforgalom jellegzetes képei: a kutyákat kocsikáztató szőke tündérek, a szintetikus anyagokból készült divatkreációk stb. E tények, amelyek egyes rétegeknél a távlatok elvesztésével társultak, szülték a reális lehetőségeken túlmutató szükségletkielégítések tár-

sadalmilag negatív formáit. E viszonylatok természetesen számos áttételen keresztül válnak a prostituálódás okává, s kerülnünk kell e vonatkozásban minden leegyszerűsítést. Bizonyos azonban, hogy ezt az összefüggést nem hagyhatjuk figyelmen kívül, ha fel akarjuk tárni a prostitúció „modernebb" formáinak hazai forrásvidékét és indítékait.

Az áttételek között fontos szerepet játszanak a morális és pszichikai tényezők. Különösen fontos, hogy sokoldalúbban és behatóbban elemezzük a *morális intervallummal* összefüggő jelenségeket. A régi erkölcsi normák elerőtlenedésének és visszaszorulásának folyamatát nem követi nyomon azonnal a társadalom minden rétegében egyforma mélységben az új erkölcs megerősödése, s ily módon a társadalom egyes csoportjaiban sajátos erkölcsi intervallumok jönnek létre. A kifejezés természetesen metaforikus, s nem is terjeszthető ki minden erkölcsi jelenségre. Még az erkölcsi értékekben legtájékozatlanabb ember is tudja, hogy a lopás erkölcstelen, hogy nemi közösülésért pénzt követelni az emberi méltóságot sértő cselekedet stb. A morális intervallum képlete ezért egyszerű képátvitellel nem jellemezhető. Mindez azonban nem változtat a morális intervallum tényén, legfeljebb csak felismerését, elemzését nehezíti. A társadalmi változások sodró lendülete, a megtorpanások, a régi erkölcsi értékek együttesének devalválódása, az új erkölcsi normák értelmezése és hatékonysága körüli viták – egyes társadalmi rétegek életszemléletében az erkölcsi értékek relativizálásához vezettek. Mások a társadalmi változások forgószelében a *távlatokat* veszítik el, s ezzel együtt a „miért"-et: a fáradsággal járó hosszabb út vállalása, a fegyelmezett munka abszurditássá válnak számukra.

A gangek, szövetkezések sajátos értékrendjei az erkölcsi intervallum hű kifejezői. Törvényeik szerint a kötelességtudat nyájösztön, a kötelezettség szolgaság, a tapintat gyávaság, az erkölcsi rend a megalázkodás, a konformizmus világa. A fiatal lányok e „szellemi" közegben büszkén hirdetik: „egy életem van, úgy teszem színessé, ahogy módomban áll". „Másnak is

örömet nyújtok, joggal várok ellenszolgáltatást." „A testemmel azt csinálok, amit akarok, s különben is mindenki azt adja el, amivel rendelkezik."

Az unalom, a közöny légkörében a szerencsevadászat, a kéjkeresés, a gátlástalanság, a feszült pillanatok vállalása egyszerre az öröm, a pénz és a „méltóság" forrása. E szövetkezések – nyugati példaképeiket követve – „elbástyázzák" magukat a társadalom pozitív erőfeszítéseitől; az alkotó munka öröme, az igazi erőfeszítések feszültsége önkéntes száműzetésükben számukra idegen világ marad.

*

E rövid meditáció kizárja a részletes bizonyítás lehetőségét. S különben is: az okok komplex feltárása csak kriminológusok, szociológusok, pszichológusok együttes munkájának eredménye lehet. Lényeges azonban, hogy megszabaduljunk illúzióinktól, s tudomásul vegyük: *évezredes* múltú társadalmi jelenségeket nem lehet egyszerűen zárójelbe tenni s kiküszöbölni. A prostitúcióval – még ha viszonylag kisszámú réteget érint is – foglalkoznunk kell. Ha le akarjuk küzdeni a múlt káros örökségeit – feladatunk nem a tények negligálása, hanem pontos elemzésük. A marxista szociológia az új társadalom javára e területen is érvényesítheti lehetőségeit.

(1966)

DOKUMENTUMFILM ÉS TÁRSADALOMLÁTÁS

Ideológiai–szellemi életünk örvendetes jelensége a szociológia vonzásterületének kiszélesedése. A szociológia népszerűségét kétségtelenül divatjelenségek is magyarázzák, a mélyebb meghatározók azonban jelentősebbek, időállóbbak.

A valóság felé fordulás igénye a szocializmus önmegismerési folyamatának feltétele és következménye.

Az új társadalom bonyolult, szerteágazó, a gazdaságosság és az emberiesség elveit egyaránt érvényesítő viszonylatrendszerei nem eleve adottak. A szocialista társadalom építőire nem a kész modell megvalósítása vár, hanem az együttes tervezés, továbbgondolás, részletezés bonyolult feladata is. Nincsenek csalhatatlan döntések, a legcélszerűbb megoldások az elmélet és gyakorlat konfrontálásának, a nézetek és vélemények nyílt ütköztetésének folyamatában születnek. Ilyen értelemben válik a társadalom önismerete a szocializmus történelmi evolúciójának feltételévé. E politikai-ideológiai folyamatnak – amelyet különböző érdekek kereszteznek, s amely nem függetleníthető a nemzetközi viszonylatoktól – fontos segítője a művészi dokumentumfilm. Feltehetően a társadalmi szükségletek, a politika kínálta új lehetőségek tudatosultak azon alkotók törekvéseiben, akik a szociológiai szemlélet s a szociológiai módszerek alkalmazását sürgetik, s akik éppen ettől várják a művészi dokumentumfilm megújhodását.

Az utóbbi fél évtized művészi dokumentumfilmjei jelzik: rendezőikben igen erőteljes az igény, hogy a film formanyelvét, annak törvényszerűségeit jobban érvényesítsék alkotásaikban. E – laikus számára is érzékelhető – tendenciáról több ér-

tékes, nemzetközi sikerre is joggal számot tartó alkotás tanúskodik. Hadd hivatkozzam Sára Sándor *Egyedül* című kisfilmjére, Huszárik Zoltán *Elégiá*-jára, Szabó István *Variáció egy témára* című alkotására: a művészi dokumentálás rangos kísérleteire, amelyek a hangulati árnyalásban, a finom, szinte láthatatlan rezdülések impresszionisztikus ábrázolásában értek el számottevő eredményeket. Vajon nem mond-e ellent a formai igényességnek, a formai kifejezőeszközök gazdagításának, a filmszerűség követelményeinek a valóságfelmérés igénye, a szocialista szemlélet érvényesítése?

Nem kétséges: nem válna javára egyre gazdagodó rövidfilm-gyártásunknak, ha *csak* szociológiai apparátussal dolgozo, szociográfiai igényű kisfilmek születnének. A filmszociográfia csak egy, valószínűleg nagyon érdekes és fontos válfaja a művészi dokumentumfilm-gyártásnak. Bizonyos, hogy az impresszionisztikus hangvételű, a lírát a kordokumentáció érdekében hasznosító kisfilmek s a filmszociográfia korántsem egymást kizáró tendenciák. Ellentétük mondvacsinált, korántsem véletlen, hogy a legjobb filmszociográfiák és az „ihletdokumentumfilmek" alkotói azonos személyek.

*

A filmszociográfia társadalmi igénye s az alkotók körében is érzékelhető az érdeklődés a szociológiai módszerek s azok alkalmazása iránt. Ugyanakkor kétségtelenül érezhető közegellenállás is: egyes rendezők összeegyeztethetetlennek tartják a szociológiai és a művészi látásmódot. A szociológia logikája, úgy sejtik megfosztja nehezen kiharcolt művészi kvalitásaitól a dokumentumfilm-gyártást.

A művészet, a tudomány saját törvényei szerint fejlődik. E megállapítás természetesen vonatkozik a művészi dokumentumfilmre is. A tudományos megközelítés elvonatkoztat a felszínen mutatkozó, és a valóságot mindig ezer színben árnyaló esetlegességektől. A tudomány dezantropomorfizál, vagyis figyelmen kívül hagyja a szubjektív mozzanatokat, te-

hát nem az emberi érzelmek – rokonszenvek, ellenszenvek, hangulati hullámzások megjelenítésével ír le meghatározott jelenségcsoportokat, hanem ellenkezőleg: ezek tarka sokaságából kiszűri az általánost, a formailag rögzíthető *lényeget*, a lényegi összefüggéseket. Például egy meghatározott szociológiai tétel akkor elfogadható, ha az adott jelenség vizsgálata során, azonos feltételek között, *más* kutató is azonos eredményre jut. Az eredmény – ilyen értelemben – független a vizsgáló szubjektumától. A kutató személyétől függetleníthető tárgyi igazság az eredmény ellenőrizhetőségének, meghatározhatóságának nélkülözhetetlen feltétele, mely a legszorosabban összefügg a tétel *tudományos* értékével.

Az „interperszonális felülvizsgálhatóság" az írói alkotás vagy művészi film értékét *önmagában* korántsem rangsorolja; az eredményből éppen a valóságot újjáteremtő *alkotó szubjektum* hiányozna. Garaudyval szólva: A megismerést az objektivitás teszi értékessé, a művészetet a humanizmus. A tudományos valóság megköveteli az ember távolmaradását, objektivitását. A művészi valóság ellenkezőleg az ember közelségét kívánja.

A filmvásznon – van erre példa – unalmas, erőtlen a megelevenült szociológiai interjú, a számadatok szemléltetése önmagában valóban nem teszi művészivé a dokumentumfilmet. A művészet és tudomány eltérő jellegzetességeit a művészet e különös szférájában sem hagyhatjuk figyelmen kívül. A szociológiai módszerek csak megfelelő közvetítésekkel gyümölcsöztethetők a dokumentumfilm-gyártásban.

*

Az elmúlt évek a „cinema verité" térhódításának évei voltak. Hívei úgy vélik, hogy a művészi dokumentumfilm csak akkor valóságfelfedező, valóságközpontú, ha a rendező a tények diktátuma szerint cselekszik, ha spontánul rögzíti a valóság öntörvényei áramlását. A cinema verité a szociológiai tudatosság tagadása. A rendező, operatőr minden előzetes

koncepció nélkül elindul az utcán, s rögzíti azt, amit a véletlen s az intuíció jóvoltából lát, tapasztal. Az ily módon rögzített anyag a „tiszta valóság", amelyet nem deformál rendezői elv, spekulatív előfeltételezés.

A cinema verité elve és a körülötte hullámzó viták nem új keletűek. A korai szovjet film történetét – hadd utaljunk Eizenstein, Dovzsenko első alkotásaira – a dokumentalista stílus jellemzi. E stílus világraszóló eredményeit egyoldalúan értelmezve, Vertov – aki maga is e stílus kiemelkedő mestere volt – arra a következtetésre jutott, hogy a *tiszta* dokumentáció a realista filmművészet egyetlen járható útja. A *Kínok változásai* című kiáltványában a „tények diktatúrájáért" száll síkra. A film eszméje és kiteljesedése az élet ábrázolása úgy, ahogy van, mégpedig a mindenható „filmszerű" alkalmazásával, a felvevőgéppel, amely rejtettebb pontokon is felderíti az életet, azt hogy magasságból kikémleli, az utcákon meglepi és kiszolgáltatja a mindenható objektívnek.

Vertov felfogását a legtalálóbban, legmélyebben Eizenstein bírálta. Van-e módja a vertovi filmszemnek művészi vezérgondolatra – kérdi Eizenstein –, válogathat-e a tényekben, alakíthatja-e a dokumentumot azzal a szándékkal, hogy érzelmeket és a cselekmény iránti odaadást keltsen a nézőben; vagy a valóságból csak azt ragadta ki, ami pillanatnyilag alkalmasnak, meglepőnek, lebilincselőnek tűnik?

Nem kétséges, a valóság lemeztelenített darabjai önmagukban rendkívül izgalmasak lehetnek. Bizonyos, a város bármelyik pontján elhelyezett rejtett kamera érdekes felvételek sorát rögzítheti. Finom rezdülések, vitatkozó emberek indulatai, egy-egy hunyorítás, fáradt pillantások, pszichológiailag rendkívül izgalmas kifejezési formák rögzíthetők ily módon – olyan megnyilatkozások, amelyek eredetiségét, meztelen őszinteségét a mesterséges beállítások nehezen pótolják. Ilyen értelemben állította Grierson, hogy a spontán mozdulatoknak a mozivásznon különleges értékük van. Az ellesett képek önmagukban azonban csak építőkockák, amelyeket mű-

vészi alkotássá az architektúra varázsol: a rendezői koncepció, az alkotói fantázia, az előzetes tervet realizáló, gondos szerkesztés. A töredék még nem a megjelenített művészi igazság, hanem a művészet által újjáteremtett „igaz valóság".

A cinema verité „prekoncepció"-ellenessége egyébként is öncsalás: a vágóasztalon végül is mindig valamilyen – ösztönös vagy tudatos – beállítódás, „irányulás" szerint szelektálódik az anyag. Az pedig semmiképpen sem gazdagítja a művészi dokumentumfilm lehetőségeit, hogy a rendező csak azon képanyagból válogathat, ami spontánul kamerája látószögébe kerül. S tegyük hozzá: a legjobb cinema verité filmek arról tanúskodnak, hogy alkotóik korántsem olyan szertelenséggel, spontaneitással dolgoznak, mint azt egyes interpretátoraik feltételezik.

*

Egyik legtudatosabb dokumentalista művészünk Sára Sándor. Erről tanúskodnak dokumentumfilmjei – a magányos öregek magára hagyatottságát megjelenítő *Magány*, a nemzeti előítéletekkel perelő *Cigányok* s a tanyasi emberek életviszonyait felvillantó *Vízkereszt* – s jegyzetei, írásos vallomásai is, amelyekből rekonstruálható az alkotói folyamat. A Filmkultúrában jelentette meg például (1964 március) „Így készült a Cigányok" című írását. E szenvedélyes önvallomás meggyőzően tanúsítja: a tudatosság, a szociológiailag megalapozott prekoncepció nemcsak hogy nem szürkíti, hanem ellenkezőleg, gazdagítja, tágítja a művészi dokumentumfilm lehetőségét. Sárát gyermekkori emlékek, fájó sebek, az előítéletek iránti ellenszenv ihlette témaválasztásában. Az első vázlat készítésével még csak újsághírekre, tudósításokra, tapasztalataira épít. Ezt azonban nem tartja elégségesnek. A részletes forgatókönyv megírása előtt szociográfiai felméréseket, tanácsi jelentéseket tanulmányoz, néprajzi közléseket, cigánymese-gyűjteményeket olvas. Előtanulmányok egész sorában formálta ki, alakította

magában a film mondanivalóját, tematikai határait, azt a tételrendszert, amelyet jobb szó híján prekoncepciónak neveztem.

A megvalósítás folyamatában a prekoncepció módosult. *El lehetett kezdeni* – helyesebben: *újra kellett kezdeni* – írja Sára. – A több hétig tartó országjárás (terepszemle) arról győzött meg, hogy a forgatókönyv romantikus és néprajzi elemeit el kell hagynom, el kell felejtenem, mert nem az akkori és jellemző állapotot tükrözik, és meggyőzött arról is, hogy a vázlat célkitűzésein is módosítanom kell. E módosítások azonban még tovább mélyítették és érlelték az eredeti kérdésfeltevéseket, még tudatosabbá tették a művészi indulatot.

A szociológia legközvetlenebbül talán e ponton segítheti a művészi dokumentumfilm alkotóit. A tények arányosítása és elrendezése ugyanis feltétlenül társadalomtudományi kultúrát követel az alkotótól: azt, hogy az esetlegest megkülönböztesse a törvényszerűtől, hogy az okok és okozatok bonyolult kereszteződéseiben eligazodjon, hogy a lát zatokat ne azonosítsa a lényegi folyamatokkal stb. Nyilvánvaló, hogy a művészi dokumentumfilm *nem* tudományos dolgozat, de a prekoncepció tudományos megalapozottságán *is* múlik, mennyire képes az alkotó művészi dokumentumfilmjében a jelenség és lényeg új egységét megteremteni, láttatni a jelenségben a lényegi összefüggéseket, megőrizve a jelenség gazdaságát, szubjektív elemeit.

Meggyőzően példázza ezt Kovács András nagylélegzetű dokumentumfilmje is, a *Nehéz emberek*. Kovács a szenvedélyes útkeresők, a megállíthatatlan újítók megpróbáltatásait, kálváriáját oly tudatosan csoportosította, hogy „nyersanyaga" gazdasági mechanizmusunk akkor még korántsem egyértelműen megítélt negatív elemeinek konceptuális igényű bírálatát segítette. Kovács András racionalista művész. Gondolkodása eredendően elemző: nem a látomások, a művészi víziók érdeklik, hanem az általános összefüggéseket láttató tények, az embereket mozgató érdekek s azok sajátos ütközései. Kovács András

nem elégítik ki az ösztönös megérzések. Tudja, hogy az egyedi példák, a kuriozitások önmagukban semmit sem bizonyítanak: nem a mikrovilágot akarja felfedezni, a társadalom jelenét és jövőjét meghatározó szervezetek, elvek, indulatok érdeklik.

Sára művészete költőibb, képei kifejezőbbek, nyelvezete érzelemgazdagabb: a filmművészet sajátos műfaji törvényeit autonómabban használja. Kovács András – legalábbis művészi dokumentumfilmjeiben – publicisztikusabb; a forma alárendelt eszköz, racionalista realizmusát a szociális konfliktusok indulati töltete, a konok szenvedély s – bármily paradox – e szenvedélyt hideg fejjel érvényesítő koncepció avatja művészi élménnyé. De közös mindkettőjük dokumentalista művészetében a prekoncepció tudatos vállalása, az a készség, hogy a művészi dokumentumfilm eszközeivel a néző figyelmét a „mélytengeri áramlásokra" irányítsák.

*

Tímár István *Bűn* című alkotása nem érdemtelenül kapta a tavalyi Miskolci Fesztivál egyik nagydíját. A *Bűn* szuggesztív, elkötelezett, szenvedélyes munka. Ha helyenként mégsem elég meggyőző, az talán azzal magyarázható, hogy a rendező-író előfeltételezései megalapozásában nem elég következetesen épített a kriminológia és a szociológia eredményeire. „Bűncselekmény elkövetése, körülményei, indokai" – így hangzik a film egyik fejezetcíme. Az okok, amelyekről a rendező nagy felelősséggel és humanitással beszél: valós okok. Az ital, a prostitúció, a gyermekkori lopások – csak néhányat említek a filmben említett okok közül – vitathatatlanul szerepet játszanak a bűnözésben, körülményeit, indítékait képezik a bűncselekménynek. Ám mindez elvont és túl általános. Ha bárhol a világon – a XVIII. században éppúgy, mint a XX. században – feltesszük a kérdést: „Mi a bűn oka?" – kérdésünkre joggal válaszolhatják: az ital, a prostitúció, a gyermekkori lopások stb. A „valóságfeltárás" igénye azonban éppen arra kötelez, hogy túllépjenek az általánosságokon, az első impresz-

sziókban is már szembeötlő, s köznapi tudatba felszívódott okoknál, amelyek szuggesztív ismétlése persze társadalompedagógiánk hasznára válhat. Feladatunk, hogy mélyebbre hatolva azt elemezzük, hogy a mai magyar társadalomban, a társadalmi átalakulást követően a kriminogén tényezők milyen *sajátos* formában jelentkeznek. Hatott-e, s ha igen, milyen értelemben a felgyorsult társadalmi mozgás a bűnözés alakulására? Milyen módosulásokat hozott a patriarkális körülmények között szinte a falu szeme előtt élő és tevékenykedő, s ma a városokba áramló emberek jelentős tömegének életforma-változása? S a családi élet szerkezeti átalakulása? Az erkölcsi értékrendek változásai? A háborúk árnyéka? S az elkényeztetettek, az unatkozók? Úgy érzem, ha a folyamatok elemzésében a rendező jobban támaszkodott volna a jogtudomány, a szociológia, a kriminológia újabb eredményeire, filmje mélyebb s maibb lett volna, feltétlenül gazdagodott volna a film gondolati anyaga.

Vagy hadd utaljunk egy kiváló francia film: az *Emberi piramis* tanulságaira. Rouch, aki nemcsak kiváló filmrendező, de a szociológiának, pontosabban a kultúrantropológiának is rangos művelője, filmjét egyidejűleg szánta művészi alkotásnak s tudományos kísérletnek. A film, témánk szempontjából azért is érdekes, mert általános szociológiai elveken túl, konkrét szociológiai módszerek alkalmazására is kísérletet tesz. Így Rouch tudatosan alkalmazza filmjében a Morenó-féle pszichodrámát. E kísérleti módszer lényege: a pszichodráma vezetője meghatározott szerepeket oszt ki a csoport tagjai között. A pszichodráma feltételezi, hogy meghatározott szituációban a szerep az adott egyéniség belső érzelmi irányulását, viszonyulását az emberekhez, a feltételekhez követhetővé, analizálhatóvá teszi. Rouch, aki filmjében a szerepeket körülbelül egykorú fehér és színes bőrű amatőrökre osztotta ki, egy sor spontán történés után megállítja a filmet, és azt mondja: sok mindent láttunk és megismertünk. Ám tegyük ki most ezt a kedves társaságot egy komolyabb megrázkódta-

tásnak, és nézzük meg, hogyan viszonyulnak bonyodalmakhoz, kövessük nyomon, milyen katarzisfolyamatokat indít el bennük az újabb megrázkódtatás? Mint ahogy a film egésze, e kísérlet is pszichológiailag izgalmas megfigyelések rögzítésére és megjelenítésére nyújt alkalmat. Azok a spontán beszélgetések, amelyek a konfliktus előtt és különösen azt követően a faji előítéletekről kirobbannak, reflektorfénybe állítják a társadalmi sztereotípiákat, előítélet-rendszereket, azokat a megkövesedett hagyományokat, amelyek akadályozzák a volt gyarmatokon a fehérek és feketék, a különböző fajú emberek közeledését. A rendező szenvedélyesen foglal állást az előítéletekkel szemben, mondanivalója egyértelműen progresszív, humanista. Művészi analízise mégis hiányérzetet ébreszt a nézőben: Rouch megelégszik az érzelmi konfliktusok ábrázolásával, az érzelmi hullámzásokat meghatározó átfogóbb szociológiai folyamatok kiesnek látószögéből. Mert való igaz, hogy azok az előítéletek, amelyeket oly szenvedélyesen elítél a rendező, valóban útját állják a fajok közeledésének. Senki sem tagadja, hogy a társadalompszichológia, a kultúrantropológia fontos feladata ezen előítélet-rendszerek kritikai feltérképezése, s e felderítő munkában a művészi dokumentumfilm hasznos segítőtárs. Azonban a vizsgálat nem teljes értékű, ha figyelmen kívül hagyja azokat a politikai, gazdasági, kulturális érdekkollíziókat, amelyeknek az emóciók csak emberi kifejezései. A pszichodráma tudatosan alkalmazza a freudizmus eredményeit. Rouch talán ezért összpontosít a nemi kapcsolatokra. A konfliktusokat előidéző okok szinte kizárólagosan a fiú – lány kapcsolatokkal függnek össze, az erotikumban gyökereznek. Korántsem tagadjuk, különösen fiatalok közösségében az ilyen konfliktusok jelentőségét. De a faji előítéleteket a szexualitás, az indulat, temperamentum, ízlésküllönbségek önmagukban nem magyarázzák. S Rouch a konfliktusok mélyebb okainak, amelyek természetesen szublimáltan, áttételesen, számos közvetítővel válnak pszichés jelen-

séggé, ábrázolásával adós marad. Szép művészi dokumentumfilmje ezért nem vált intellektuálisan is meggyőző alkotássá.

A különböző rétegek érzelmi életét nem mindig sokszínű égükben ábrázoltuk. De azt a szociológiai igazságot sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ezek az érzelmek maguk is meghatározottak. A művészi dokumentumfilm csak akkor képes a jelenetekben a lényeget láttatni, ha a maga *sajátos kifejezési* eszközeivel az érzelmi hullámzások meghatározóit is érzékelteti. Rotha, a világhírű angol filmrendező, a művészi dokumentumfilm egyik úttörője joggal írja *Dokumentumfilm* című könyvében: Az anyagi élet termelési módja a társadalmi, politikai, szellemi életfolyamatok általános jellegének meghatározója – mondja Marx a *Politikai Gazdaságtan Kritikájá*-hoz írott előszavában. – Ez az indokolás leírta minden eddigi sikert aratott dokumentumfilm feldolgozásának a mélyét. *Ha körülnézünk, közöttünk minden dokumentalista, aki ma jelentőset alkot – azt hiszem –, arra a meggyőződésre alapozza világnézetét, hogy a civilizáció anyagi körülményei azok, amelyek szűrik és szabályozzák a forgalomban levő társadalmi eszméket.* Rotha, Marx Károly egyik legismertebb gondolatát citálja. Mégis tanulságos felelevenítése azok számára, akik rossz brosúrák, szürke alapon, szürkére festett értelmezések eredményeként úgy vélik, hogy a marxizmus „kinőtt ruha", s hogy a „társadalomfeltáró", az igazi alkotó filmek modernebb világnézetek jegyében születnek. Talán kevésbé tűnik elfogultságnak, ha nem egy marxista szociológus, hanem korunk egyik jeles dokumentalistája állítja: a marxista szociológia gondolatébresztő, nélkülözhetetlen instrumentuma a mélyben végbemenő folyamatok tudatos gondolati elemzésének.

*

Néhány szót a propagandafilmekről. Az ötvenes évek elején készült ún. propaganda dokumentumfilmekben gyakran láttunk jókedvű, a normát önként módosító munkásokat, pa-

rasztokat, akik piros-fehér-zöld zászlóval énekelve vitték a begyűjtőhelyre a gabonát, sikeres gyapotkísérletezőket, narancs- és citromligeteket. Megelevenedtek a filmkockákon a boldog békekölcsönjegyzők és a Szabad Nép félórákon öntudatosan jegyzetelő haladó értelmiségiek. A propagandaelem e filmekben azonosult a *deklarált* valóság szolgai igazolásával. A „megszűrt", a konfliktusoktól légtelenített „film falvédők" azonban még a szó szűkebb értelmében vett apologetikus funkciókat sem teljesítették. Mert a rosszul értelmezett propaganda szervilizmusa dacreakciót vált ki, bumerángeffektust eredményez. Az emberek maguk élik át a konfliktushelyzeteket, érzékelik az ellentmondásokat, a lakkozott, leegyszerűsítő „propaganda" s a valóság közötti eltérés az elhajlított pálcát: érveinket bumerángként fordítja vissza, cinizmust, hitetlenséget szül. Marx szavaival szólva az apologetika eredménye: „hogy a kormányzat csak saját hangját hallja, tudja, hogy csak a saját hangját hallja – és mégis rendületlenül azzal áltatja magát, hogy a nép hangját hallja – és ugyanúgy a néptől is megkívánja, hogy ezzel áltassa magát. Mindennek következményeként a nép politikai balhitbe és hitetlenségbe süllyed."[1]

Zsákutcába vezet az apologetikus propaganda, ha egyszerű pragmatikus meggondolásokból ítéljük meg. Még inkább negatívnak minősül azonban, ha a szocialista tudat lényegéből indulunk ki, tehát az öntudatos, önmagát „belsőből vezérlő" szocialista embert tartjuk nevelési célkitűzésünknek. Azt a közösségi embert, aki állampolgári felelősséggel akar gondjaink részévé válni, gondolkodva tájékozódik, s gazdaként követi az eseményeket.

Tudomásul kell vennünk: a felszabadulást követő két évtized egyik kellően fel nem mért pozitív következménye: érettebbek, tudatosabbak, problémaérzékenyebbek az emberek. A sorsfordulók, a nagy győzelmek és a tragikus megtorpanások finom politikai ösztönöket fejlesztettek ki. Ilyen körülmények között csak a történelmi igazságot vállaló, a realitásokat érzékelő komoly és gondolatébresztő állásfoglalásnak van va-

lóban *propagandisztikus* hatása. A propagandában természetesen mindig szükségszerű az igazolás, az állítás, a védelem, a népszerűsítés mozzanata. A hatékony propaganda azonban úgy igazol és állít, hogy az ellentmondásokat ábrázolva, s azokkal szembenézve bizonyítja ügyének igazát.

A propagandafilmekkel szembeni követelmények az elmúlt évtizedben lényegesen módosultak. De ne hallgassunk a félreértésekről. Az *Itthon* című film felszabadulásunk huszadik évfordulóján készült. Születésnapi köszöntő. Érthető, ha összegezni akar, ha fejlődésünk jelentős állomásaira összpontosít. A kísérőszöveg azonban furcsa ambivalenciáról tanúskodik. Fontos párbeszédeket gügye versecskék követnek. A pátosz és gügyögés különös ötvözete az eredmény, amely nem találhat célba. Úgy tűnik, a rossz propagandafilmek ellenhatásaként most félünk a felelősségteljes szavaktól.

Ez a film is tanúsítja: egyértelműbben kell állást foglalnunk a művészi dokumentumfilm propagandafunkciói s e propaganda valódi tartalmát illetően. A dokumentalista állásfoglalása, állampolgári felelősségérzete, azonosulása mindazzal, ami igaz s előremutató, kritikai álláspontja, amely egyértelmű a féligazságok elutasításában, az illúziók, látszatok leleplezésében – ezek a hatékony, emberileg és művészileg hiteles propagandafilmek jellemzői. A művészi dokumentumfilm sajátja e vonatkozásban nem egyszerűen a verbális igazságok képi újjáteremtése, hanem a művészi állásfoglalás, a valóság alkotó *újjáteremtése,* a belső állásfoglalás.

Grierson írja a *Dokumentumfilm és valóság* című könyvében: Hajnalodik. Az emberek munkába indulnak. A villamosok elindulnak az utcákon. Az üzemek elkezdenek termelni. Ebédszünet. Ismét az utcán. Némi sport, ha éppen ünnepnapról van szó. És este sohasem hiányoznak a táncoló párok. És miután semmi nem történt, és egyetlen témáról sem hangzott el konkrét válasz: mindenki lefekszik.

A „szabad hömpölygésnek" ha hiányzik a művészi állásfoglalása, ha nem tudom, mit szeret, mit gyűlöl az alkotó – nincs

pedagógiai effektusa. S a propagandahatásnak ez nélkülözhetetlen előfeltétele.

A legjobb propagandafilmek tehát azok, amelyek művészi hitellel foglalnak állást. A *Nehéz emberek*, a *Cigányok* megerősítenek állampolgári felelősségérzetünkben, mozgósítanak, gondunkká teszik a közönség gondját: propagandisztikus hatásuk erősebb, mint az ún. propagandafilmeknek. Makarcsinszkinek, a kiváló lengyel filmesztétának igaza van: Az elkötelezettséget nem szabad szimplifikálni, és a művészetet nem szabad puszta szolgálattá süllyeszteni. E téren is csakúgy, mint a forma és tartalom kérdésében, meg kell találni az arányokat. A dokumentumfilm elkötelezett művészet. Feladata, hogy bemutassa társadalmi valóságunk, eszméink szépségét, nagyságát. A sikerült dokumentumfilm azonban mégsem lehet üres dicshimnusz: nem szabad talpnyaló udvari énekessé züllleszteni.

*

Az utóbbi másfél-két évben – valljuk meg – kevesebb a fontos kérdésben állást foglaló művészi dokumentumfilm. Az idézett filmek – a *Vízkereszt* kivételével – a hatvanas évek elején készültek. Pedig az önmegismerés igénye ma is erőteljes, s ha lehet, még fokozódott a szociológiai tájékozódás belső igénye. Igaz, művészi játékfilmjeink – ugyanezen időszakban – nemzetközi rangot vívtak ki maguknak, nem utolsósorban Kovács András, Szabó István, Sára Sándor jóvoltából. A művészi dokumentumfilm sajátos missziója azonban nem maradhat betöltetlenül. Társadalmi ügy, hogy igazságainkat vállaló, a valóságot új oldalról felfedező, állampolgári felelősségünkre apelláló művészi dokumentumfilmek belső igényéből, a közösséget szolgáló, élő alkotássá váljanak.

(1968)

A DOKTRINÉRSÉG TERMÉSZETRAJZÁHOZ

„... nem doktriner módon lépünk a világ elébe egy új elvvel: itt az igazság, itt térdelj le! A világ elveiből fejtünk ki a világnak új elveket..."

Marx

A szótár meghatározása szerint a doktrinér „élettől elvonatkoztatott, tudákos, elvekhez, szabályokhoz, formákhoz ragaszkodó, magatartását azokhoz szabó személy", tehát köznapi nyelven szólva: vaskalapos, elméletieskedő, betűrágó. Érthető, ha ilyen körülmények között a „doktrinér" jelzőt nem szívesen vállaljuk magunkra. Inkább arra vagyunk hajlamosak, hogy másoknál mutassuk ki a doktrinérség elemeit: vitapartnereinknél szeizmográfunk érzékenyebben jelzi gondolatbénító hatását, mint saját érvelésünkben. A doktrinérségnek a mi szellemi közegünkben nincs „öntudata": mindenki *alkotó* marxistának tartja magát.

Az utolsó másfél évtizedben sok szó esett e gondolkodásmód negatívumairól. Nem ok nélkül. A doktrinér gondolkodás az ismert elméleti kiindulópontokból közvetlenül vezeti le a végeredményt. Mellőzi vagy csak formálisan végzi el tehát a sajátosságok elemzését: a dedukció segítségével minden új kérdésre magabiztos választ ad.

Mindaddig nincs baj, amíg a tények az ismert elméleti tételeket igazolják. A bonyodalmak akkor kezdődnek, amikor az új felfedezések ténylegesen vagy látszólagosan ellentmondanak e tételeknek. Ez esetben az új ismeretek tudományta-

lannak minősülnek, s homlokukra kerül az „anti" bélyeg, amely egyszerre jelenti, hogy idealisták, metafizikusok, haladásellenesek, tehát antimarxisták. E sors várt a negyvenes évek végén egész tudományterületekre. A kibernetika, a szemantika, a genetika, az ökonometria, a rezonancia elmélete szégyenpadra került, híveik szentségtörőknek minősültek. A szellemi pozícióvesztésen túl ez az „elméleti" magabiztosság milliárdos anyagi kárt is okozott: legalább egy évtizedet késett például a kibernetika ipari alkalmazása. Ami figyelemre méltó: akik e magabiztos ítéleteket megfogalmazták, azok korántsem tartották magukat doktrinéreknek. Ellenkezőleg: állandóan ostorozták az „alvajáró" marxistákat, a betűrágást, hangsúlyozták a dedukció túlburjánzásának káros voltát.

Ma már közismert, milyen szerepet játszottak Sztálin néhány szavas útmutatásai egyes irányzatok megítélésében. Köztudott, hogy saját írásaiban – különösen az utolsó évtizedekben – mellőzte az alapkutatásokat. Egész korszakok megítélésénél elégségesnek vélte a logikai vonalak meghúzását, számára teljesen idegen tudományterületeken is magára vállalta az ítélőbíró szerepét. Egyidejűleg azonban fokozott szenvedéllyel hangsúlyozta: „A bibliamagyarázók és a talmudisták a marxizmust, a marxizmus egyes következtetéseit és tételeit olyan dogmák gyűjteményének tekintik, amelyek, a társadalmi fejlődés feltételeinek változása ellenére, »soha« nem változnak. Azt gondolják, hogy ha megtanulják kívülről ezeket a következtetéseket és tételeket, s derűre-borúra idézgetik azokat, akkor meg tudnak majd oldani bármilyen kérdést."[1] S az ítélkezés magabiztosságáról, egyes irányzatok monopolhelyzetéről sem nyilatkozott kedvezőbben: „Mindenki tudja azt, hogy semmiféle tudomány sem fejlődhet és érhet el sikereket a vélemények harca, a nézetek szabadsága nélkül. Ezt az általánosan elismert szabályt azonban minden teketória nélkül figyelmen kívül hagyták, és lábbal tiporták. Kialakult a csalhatatlan vezetők egy zárt csoportja, amely biztosítja magát mindenfajta lehetséges kritikával szemben."[2] Elgondolkoztató,

hogy ezt Sztálin azon munkájában – a *Marxizmus és nyelvtudomány*-ban – olvashatjuk, amely talán legkifejezőbben hordja magán a doktrinérség jegyeit és a konkrét előtanulmányok hiányát, az ellentmondást nem tűrő hangot, a csalhatatlanság „pátoszát".

Nem tudománytörténeti elemzésre akarunk vállalkozni, s nem is a Sztálin személye vagy gondolkodói alkata körüli vitát kívánjuk feleleveníteni. A hivatkozás csak azt példázza, hogy a marxista igénnyel fellépő doktrinér gondolkodás – tudatosan vagy öntudatlanul – mindig mimikrire kényszerül. A marxi filozófia a doktrinér „német ideológiák" *tagadásaként* jött létre. Marx abból indult ki, hogy a filozófiának a való világ összefüggéseit kell fogalommá kristályosítania. A világot ha meg akarjuk változtatni, olyannak kell elfogadnunk, amilyen, nem pedig olyannak, amilyennek látni szeretnénk. A marxi gondolatot a szigorú történelmiség jellemzi. „A marxizmus egész szelleme, egész rendszere azt követeli, hogy minden tételt csak (α) történelmileg; (β) csak más tételekkel összefüggésben; (γ) csak a konkrét történelmi tapasztalatokkal kapcsolatban vizsgáljuk."[3] A gondolkodásba beszüremlő doktrinér elem ezért a marxizmus legmélyebb *lényegét* homályosítja el. A változások, az örökös mozgás iránt érzékeny dialektikát – az ítélkező szubjektív szándékától függetlenül – metafizikával, a valóság szigorú törvényeit tükröző materializmust ideatannal cseréli fel. Nem a fogalmakat igazítja a valósághoz, hanem ellenkezőleg: a valóságot gyömöszöli holt fogalmak Prokrusztész-ágyába.

Joggal merülhet fel a kérdés: ha a marxizmus *történelmi szemléletmódja* és a doktrinér gondolkodás között ilyen mély és áthidalhatatlan ellentét feszül, miért esnek jelentős, e veszélyt felismerő és hangsúlyozó gondolkodók a doktrinérség csapdájába? Miért válunk, sokszor szubjektív szándékainktól eltérően, ítéleteinkben doktrinérekké?

Vannak, akik úgy vélik, hogy a doktrinérség az elemzőkészség, a problémaérzékenység, az önállóság hiányából követke-

zik. Kétségtelen, hogy e mozzanatok is szerepet játszhatnak. Úgy véljük azonban, hogy amikor a doktrinérség egyes korszakokban társadalmi jelenséggé válik, az indivíduumok értelmi képessége önmagában e jelenséget nem magyarázza. Sztálinról például közi mert, hogy igen erőteljes egyéniség volt, kitűnő elemzőkészséggel, helyzetfeli meréssel. De utalhatunk hazai példára is. Egy egész generáció intellektuális élménye volt a felszabadulást követő első években *Révai József* ragyogó vitakészsége, gondolkodói eredetisége, amely a hazai sajátosságok sokoldalú ismeretével társult. Ha tehát az ötvenes évek elején Révai Józsefnél egyre erőteljesebb doktrinér elemek jelentek meg, akkor ezt képességeinek ismeretében semmiképpen sem magyarázhatjuk az elemzőkészség vagy a problémaérzékenység hiányával. Az okok sokkal inkább társadalmi fejlődésünk mélyebb ellentmondásaiba ágyazódnak.

A HAMIS TUDAT DOKTRÍNÁI, A DOKTRINÉR HAMIS TUDATA

> „De minél inkább meghazudtolja őket az élet, és minél kisebb az érvényük magának a tudatnak a számára, annál határozottabban juttatja őket érvényre, annál képmutatóbb, morálisabb és szentebb lesz a normális társadalom nyelve."
>
> *Marx*

A marxista filozófia a gondolkodás történetében először tárta fel a hamis tudati alakzatok kialakulásának mechanizmusát. Közismert, hogy e mechanizmusok szoros kapcsolódnak a magántulajdon intézményrendszeréhez, az áru- és pénzviszonyhoz, az antagonisztikus érdekek bonyolult játékához. Elméletileg feltételezték, hogy a tőkés tulajdonviszonyok és a reájuk épülő érdekhierarchiák felszámolása egyben a hamis tudat

megszűnését eredményezi. Úgy tűnt, hogy e mechanizmusokat feltáró marxista gondolkodás nem válhat hamis tudattá, biztosítva van a látszatokkal és illúziókkal szemben. Ma már tudjuk, hogy a történelem útjai a vártnál sokkal tekervényesebbek. A tőkés tulajdonviszonyok felszámolásával automatikusan nem szűnik meg a hamis tudat kialakulásának lehetősége, s hogy olyan gondolkodók is, akik ismerik e tudat szerkezeti sajátosságait, maguk is vakvágányra futhatnak.

A marxista gondolat az új társadalom formálásában fontos szerepet játszik. A szocializmus az első társadalom az emberiség történetében, amely az objektív törvényszerűségek nyomvonalát követve, tudatos építő tevékenységben formálódik. Ez még optimális körülmények között is bonyolult, szüntelenül új utakra, megoldásokra kényszerítő feladat, feltételeink pedig korántsem voltak optimálisak. Az elméletre ilyen körülmények között az a feladat várt, hogy bevilágítsa a még kitaposatlan ösvényeket: nem post festum kellett tehát jeleznie a már végbement változásokat, hanem a mozgásban levő társadalmi viszonyok fejlődési vonalát kellett előzetesen felrajzolnia.

Az elmélet és a gyakorlat viszonyának új szerkezete s az a sajátos történelmi helyzet, amelyben ezek a struktúrák megvalósulnak, egyidejűleg hordták magukban bizonyos hamis tudati elemek kitermelődésének s azok szüntelen meghaladásának *lehetőségét*. Csak néhány ilyen összefüggésre kívánunk utalni. A forradalom győzelmét követő első sikerek jogos önbizalmat adtak, de illúziók forrásául is szolgáltak. Egész rétegek tudatában alakultak ki a szocializmus várható fejlődési vonalával kapcsolatban leegyszerűsített képletek. Hittük, hogy rövid idő alatt megszüntetjük a társadalom valamennyi örökölt fekélyét: a lumpennegyedeket, a bűnözést, a prostitúciót. Az ötvenes évek elején például lényegében felszámoltuk a fiatalkorúak bűnözésével foglalkozó intézményeket, mondván: a szocializmus általános jólétet hoz, a megelőzéssel és utógondozással kapcsolatos tennivalók automatikusan megoldódnak.

Hasonló bizonyossággal feltételeztük, hogy néhány évtized alatt kiküszöbölhető a lakáshiány, egy szintre hozható a városi és a falusi élet, a fizikai és a szellemi munka, megvalósítható az általános bőség: a szükségletek szerinti elosztásra való áttérés. Gulliver-csizmákban lépegető képzeletünk egyszerűen keresztüllépett a köznapi realitásokon. Hogy Magyarországon ezekben az években több mint egymillió ember élt tanyán, hogy a lumpennegyedek felszámolása egész városnegyedek lebontását követeli meg, miközben tízezerszámre kell restaurálnunk egész tömböket, hogy az iparosítás következtében százezrek áramlanak a városokba, s ezek is lakásigénylőkké válnak stb. – ez a távlatok csillogásában jelentéktelen nehézséggé törpült.

Törvényszerűnek tekinthető, hogy a gyors sikerek a történetileg iskolázatlan rétegek tudatában illúziókat szültek. Az elméletre várt az a feladat, hogy megőrizve a tömegek hitét és jogos optimizmusát, érzékeltesse a reális arányokat, és az ellentmondásokra irányítsa a figyelmet. Az elméleti munkások egy része azonban maga is illúziók foglya volt. Többek között azé az illúzióé, hogy a klasszikusok örökségében a szocializmus „tervrajzai" készen adottak: ismerjük az iparosítással kapcsolatos tételeket, a lenini szövetkezeti tervet, a kulturális forradalom programját – a többi már csak részletezés kérdése. A „részletek" azonban a kérdőjelek egész sorát rejtették el. Tudtuk, hogy a szocialista társadalom a közösségi tulajdon társadalma lesz, de korántsem volt világos, hogyan alakul a termelési és tulajdonviszonyok belső erezete, hogyan kristályosodnak ki és módosulnak a technika változásaival párhuzamosan a munkaszervezési és jövedelemelosztási formák, milyen intézményekben konstituálódnak a közéleti és üzemi demokrácia új, szocialista tartalmai. Tudtuk, hogy a szocialista gazdálkodás tervgazdaság lesz, nem ismertük – s tegyük hozzá: nem is ismerhettük – azonban kielégítően az irányított és spontán mozgás dialektikáját, az optimális gazdasági döntések feltételeit, az irányítható mechanizmus szerkezeti sajátosságait.

Valljuk meg: az elvont elmélet légváraiban, különösen a kezdeti időszakban, sokszor még a kérdéseket sem érzékeltük Amit pedig érzékeltünk, annak megoldásához – úgy véltük – elegendő a dedukció: az ismert tételek ismeretlen részletekre való kivetítése. A „teoretikus" gondolatmenet viszonylag egyszerűnek bizonyult: logikus, könnyen magyarázható levezetésekkel bontottuk fel a még ismeretlen zárójeleket. S e ponton összetalálkoztak az elméleti munkások és a köznapi tudat illúziói, pontosabban: a „deduktív vázlatok", az elméleti doktrinér megoldásai az illúziók elméleti hátterévé váltak.

Utaltunk arra, hogy az elmélet és gyakorlat kapcsolódásának szerkezeti sajátosságai a szocializmusban nemcsak a hamis tudat kialakulásának, de ezen alakzatok meghaladásának feltételeit is magukban hordják. Annak következtében ugyanis, hogy az elmélet közvetlenül kapcsolódik a társadalmi gyakorlathoz, tételeinek hitelessége, megfelelősége történelmileg viszonylag rövid idő alatt ellenőrződik. Ha az elmélet rendelkezik a szükséges szociológiai eszközökkel, s a valóság mozgását nyomon követve módosítja önmagát, az elmélet és gyakorlat eltérései a fejlődés folyamatában szüntelenül feloldódnak és újrakeletkeznek, s a társadalmi megismerés természetes motorrugójává válnak. Ennek fontos feltétele, hogy az elmélet töretlenül megőrizze dialektikus jellegét, hogy minden tételt „csak történelmileg, csak más tételekkel összefüggésben, csak konkrét történelmi tapasztalatokkal kapcsolatban" vizsgáljon.

Az elmélet és gyakorlat eltérései tehát korántsem automatikusan oldódnak fel. Ellenkezőleg: ha az elmélet doktrínává merevül, s kizárólag saját egyenes vonalai szerint halad, a különbözőség ellentétté transzformálódik. S ehhez hozzátehetjük: minthogy az elmélet közvetlenül szövődik bele a társadalom gyakorlatába, téves kapcsolásai szükségszerűen zárlatokat okozhatnak. A gondolati merevség, a tudákosság, az új iránti érzéketlenség nemcsak a gondolkodás „esztétikumát" homályosítja el; az elmélet és gyakorlat ellentéte óhatatlanul

szociális feszültséggé tételeződik. Közismert, hogy a háztáji gazdaságokban rejlő lehetőségek lebecsülése, az anyagi érdekeltség elvének következetlen alkalmazása, az értéktörvény követelményeit figyelmen kívül hagyó árpolitika a múltban nemegyszer a mezőgazdaság stagnálásához vezetett, érintette a mezőgazdaságban dolgozók helyzetét, befolyásolta hangulatukat, zavart okozott a város áruellátásában stb. S a példák számát szaporíthatjuk.

Az osztálytársadalmakban a hamis tudati alakzatokat kibékíthetetlen érdekellentétek rögzítik. Az uralkodó osztályok külön réteget alakítottak ki, amelynek tagjai, Marx szavai szerint: „az osztály aktív konceptív ideológusaiként, az osztály önmagáról táplált illúziójának kialakítását teszik fő megélhetési águkká."[4] A társadalmi tudat deformálódása a legszorosabban összefügg a létviszonyok állapotával. Minél merevebben kerül ellentétbe egy társadalmi osztály a történelmi progresszió vonalával, „annál inkább le üllyednek ezen érintkezési viszonyok korábban átöröklött képzetei – amelyekben a valóságos személyi érdekeket stb., stb. általánosságokként mondják ki – pusztán eszményítő frázisokká, tudatos illúzióvá, szánalmas képmutatássá".[5] S a lát zatokkal való manipulációnak belső logikája van: „Minél inkább meghazudtolja őket az élet, és minél kisebb az érvényük magának a tudatnak számára, annál határozottabban juttatják őket érvényre, annál képmutatóbb, morálisabb és szentebb lesz a normális társadalom nyelve."[6]

A szocializmusban nincsenek ugyan antagonisztikus ellentétek, de az elmúlt fél évszázad története azt tanúsítja, hogy a hamis tudat elemei – legalábbis azokban az országokban, amelyekben a szocialista építés viszonylag fejletlen ipari bázison bontakozott ki – rövidebb vagy hosszabb időre a szocialista társadalomban is rögződhetnek. A társadalmi mozgás és a megismerés ellentmondásossága következtében kialakuló feszültséghez ugyanis, a történelem tapasztalata szerint – leegyszerűsítve – kétféle viszony lehetséges: doktrínák spanyol-

falával elfedni vagy pedig nyíltan vállalni s milliókkal megosztani a feszültségekből következő gondokat. *A hamis tudati elemek ott fixálódnak, ahol a nehézségek apologetikus elkendőzésének útját választják.* Ilyen szellemi közegben válik a doktrinérség társadalmi jelenséggé. A doktrinér gondolkodás ilyen módon egyszerre oka és következménye a hamis tudatnak, s nem szójáték, ha a hamis tudat doktrináiról és a doktrinér hamis tudatáról beszélünk.

Az első szocialista forradalmak bonyolult, sokszor embertelenül nehéz körülmények között konszolidálódtak. Adódtak ezért olyan kritikus pillanatok, amikor a propagandában az árnyoldalak szükségszerűen háttérbe szorultak, s a hangsúly a jövő távlataira helyeződött. A határszituációkban e megoldás egyszerűen elkerülhetetlen. Hosszabb távon azonban nyilvánvaló; ha a propagandisztikus szemlélet rendszerré merevül, s a valóság céltudatos szépítésével módosul, akkor a forradalom *saját elveivel* kerül szembe. Az igazságot álcázva a tömegek bizalmát kockáztatjuk, e bizalom nélkül pedig nincs szocializmus. Sztálin Trockijnak címzett szavai – akarata ellenére – egy korszak és egy politikai módszer kritikáját jelentik. „Mi a kölcsönös viszony a párt és az osztály és a munkásosztályon belül a párttag és a pártonkívüli között? Lenin ezt a viszonyt úgy határozta meg, mint a »kölcsönös bizalmat a munkásosztály élcsapata és a munkástömegek között«. Ez azt jelenti, hogy a pártnak napról napra ki kell vívnia a proletártömegek bizalmát... hogy nem parancsolnia, hanem mindenekelőtt meggyőznie kell... A párt tekintélye és a munkásosztály vasfegyelme nem a félelemre vagy a párt »korlátlan« jogaira épül, hanem a munkásosztály bizalmára..."[7]

S tegyük hozzá: „hosszabb távon" a pragmatikus meggondolások sem igazolják a tények szépítését: az apológia egy forradalmi célokat vállaló társadalomban előbb-utóbb bumerángként üt vissza: aláássa az emberek hitét a forradalomban, cinizmust szül, s egyik okává válik a kontraszelekciónak,

amely a mindig nyugtalan, újat kereső forradalmi gárdát békés, szolgálatkész, kincstári hivatalnokokkal cseréli fel.

A szocializmus az emberiség valóságos Odüsszeiája. Útjai tekervényesek, fájdalmasabbak, mint feltételeztük. A szocializmus a maga prózai valóságában így is a legnemesebb életprogram, amelyet a huszadik század embere a magáénak vallhat. A „megszerkesztett harmóniához" azonban győzelmeken és kudarcokon keresztül vezet az út: aki nem vállalja a kísérletezést, a kockázatot, a félmegoldások és illúziók kérlelhetetlen bírálatát, aki az önkritikát csak jelszónak tekinti, nem juthat messzire. „Az összes forradalmi pártok, amelyek eddig elpusztultak – vallotta Lenin –, azért pusztultak el, mert *elbízták magukat*, és nem tudták megérteni azt, hogy miben van erejük, és *féltek attól, hogy saját gyöngéikről beszéljenek* ... A politikai pártnak a saját hibáihoz való viszonya egyik legfontosabb és legbiztosabb ismérve a párt komolyságának és annak, hogy miként teljesíti a *valóságban* kötelességét *osztályával* és a dolgozó *tömegekkel* szemben."[8]

A DOKTRINÉR KÖDKÉPEI ÉS AZ ÉLET RAVASZSÁGA

„Az élet ezerszer ravaszabb minden elméletnél ..."

Lenin

A doktrinérség vadhajtásai láthatatlan folyondárként fonják körül az ember gondolkodását, befolyásolják ítéleteit: az élettől elvonatkoztatott, tudákos magatartás sokszor szinte észrevétlenül válik az ember sajátjává. Olyan jelenséggel állunk szemben, amely újra és újra felszínre tör, ha nem harcolunk ellene. Egyes korok és elméletek kedveznek a doktrinérségnek, a tudákosság azonban akkor is felléphet, ha közvetlen szociális okok nem ösztönzik, mert legközvetlenebb forrásai az emberi gondolkodásban keresendők.

Induljunk ki egy közismert, a nap minden órájában megfigyelhető tényből. Ha az ember egy új jelenséget észlel, a tényt már korábban kialakult képzetei, fogalmai segítségével minősíti. A valóság sokoldalú megismerése csak így válik lehetségessé; az emberi megismerés nem kanyarodhat mindig vissza a kezdet kezdeteihez. Megismerőképességünknek ez a pozitív sajátossága azonban – ellentmondásos módon – a gondolkodás korlátjává is válhat: bizonyos feltételek között az előzetes ismeret előítéletté merevülhet. Arra hajlamosít, hogy minden új tényt a már ismert „méretszámokhoz" igazítsunk. Ez esetben a megismerő tudat a maga képére gyúr minden új ismeretet, nem a dolgok, hanem saját logikája szerint halad. Szélsőséges, de éppen ezért jellemző példája a „félreváltásnak" a következő eset: mikor a Szovjetunióban fellőtték az első föld körüli bolygót, nem egy hívő e tényt újabb istenbizonyítékként kommentálta. „Az emberiségnek több évezredre volt szüksége – mondották –, hogy egy csillagot a röppályára küldjön. Joggal ünnepeljük az alkotókat. Ám Isten milliárdszámra hoz létre és semmisít meg a végtelen világűrben csillagokat, s bennünk mégsem szólal meg a csodálat hangja." Ismerünk egész korokat, társadalmi csoportokat, amelyek létfontosságú tényekről, ha az általuk egyetemesnek vélt elveknek ellentmondanak, nem vettek tudomást. A középkori dogmák zárt rendszereit, az idealizmus doktrínáit ez a szellemi attitűd jellemzi. Vannak elméletek, amelyek lényegüknél fogva kívánnak doktrinér viszonyulást. E szellemi magatartás azonban akkor is obskurantizmushoz vezet, ha – mint a marxizmus esetében – az elvek önmagukban helyesek, csak érvényességi körükön kívüli szférákra akarjuk őket kiterjeszteni.

Az észlelésnek ezt a korábbi képzetekre, ismeretekre épülő előzetes beállítódását, tudatos vagy ösztönös irányulását a pszichológia az appercepció törvényének nevezi. Nyilvánvaló, hogy az obskurantizmus fentebb idézett példáit önmagában e törvény nem magyarázza. Először is a tudat beállítódása szorosan összefügg az adott gondolkodó – vagy társadalmi cso-

port – szociális helyzetével, szükségleteivel, érdekeivel. A geocentrikus világkép hívei nem az appercepció törvénye következtében botránkoztak meg Kopernikusz és Galilei tételein, s a társadalomtudományban kopernikuszi fordulatot végrehajtó marxi gondolattal szembeni „értetlenséget" sem e törvény magyarázza elsődlegesen. Továbbá: az appercepció önmagában nem „szül" negatív elméleteket, csak hajlamosít arra, hogy ne járjuk végig a megismerés ellentmondásos, fárasztó útját. S e hajlamnak sokszor még olyankor is teret engedünk, amikor egyébként érdekünkben áll az igazság feltárása. Roszszul értelmezett tekintélyelvből, lustaságból, felszínességből is érzéketlenné válhatunk új összefüggések iránt. E tulajdonságok – ha gondolkodásunk jellemzőivé válnak – kimeríthetetlen forrásai a tudákosságnak.

Természetünk sajátja, hogy ha elindulunk egy meghatározott irányban, érthetően nem szívesen fordulunk vissza. Közhely, hogy az állhatatosság, a célratörés pozitív jellemtulajdonság, s e vonatkozásban az is nyilvánvalóan erénynek minősül, ha végigjárjuk a választott utat. A gondolkodásnak, az emberi megismerés ellentmondásos folyamatában azonban a célratörés állhatatossága – ha nem társul szüntelen az önellenőrzés, a minden új ismeretet megkérdőjelező kétely állhatatosságával – saját ellentétébe csap át. Ez esetben ki vagyunk téve annak a veszélynek, hogy a tényeket öntudatlanul is úgy válogatjuk, hogy azok – ha igazak, ha nem – előzetes feltevéseinket igazolják. A szükséges önkontroll, a céltudatos szelekció hiánya így egész hamis gondolati rendszer kiépüléséhez vezethet. S a rosszul értelmezett *tekintélyelv* ilyenkor válik „végzete sé". Megszállottságunk ugyanis annyira elfogulttá tehet bennünket, hogy szinte haragszunk azokra a tényekre, amelyek nem feltevéseinket igazolják, nem is szólva azon „földi halandókról", akik vitába szállnak velünk. Baconnak – aki oly szellemesen írt az emberi értelem ködképeiről – igaza volt: „ha valamit egyszer elfogadott az emberi értelem – akár mert régtől fogva igaznak ismerte el, akár mert örömét lelte

benne –, később mindent úgy rendez, hogy ezt alátámassza és összhangba hozhassa vele. És jóllehet seregestül jelentkeznek ellentétes értelmű tények, ezeket figyelmen kívül hagyja, semmibe veszi vagy kivételekké nyilvánítja, úgy állítja őket félre az útból, hogy kezdetben felállított tételeinek *tekintélyén* csorba ne essék."[9] A rosszul értelmezett tekintélyelv – a tudománytörténet tanulságai szerint – különösen akkor okozhat sok ártalmat, ha egyes csoportok meghatározott területen monopolhelyzettel rendelkeznek.

Az ember az esetek többségében önmagának sem vallja meg, hogy tekintélyféltésből, hiúságból ragaszkodik bizonyos feltételezéseihez, s – akarva, nem akarva – erkölcsi önigazolást keres. A hibás hipotézisekhez való ragaszkodását elvhűségként tartja számon, s nemegyszer meg nem értett Szokrátészként néz szembe a cáfoló érvekkel. E tartás tragikus vagy nemegyszer tragikomikus hősiessége sem változtat azonban azon a tényen, hogy az objektív igazsághoz való hűségnek van erkölcsi értéke. *Diderot* joggal minősítette gyávának azt a kutatót, aki nem mer szembenézni saját tévedéseivel. „A te dolgod kifaggatni a természetet, te pedig hazugságra kényszeríted, vagy nincs bátorságod meghallgatni őszinte mondanivalóját... Biztosítsunk teljes szabadságot a kísérletnek azzal, hogy nem csupán bizonyító oldaláról mutatjuk be, az ellentmondó oldalt pedig takargatjuk."[10]

Úgy véljük, a tudálékos tekintély nemcsak *Bacon* és *Diderot* századának gondja volt. Vagy talán napjainkban már ismeretlen az az embertípus, aki fáradságból vagy hiúságból nem hajlandó saját tévedéseit revízió alá venni, aki az új megoldásokat rosszul értelmezett tekintélyelvből utasítja vissza, elvetvén mindazt, amit maga nem ér fel ésszel? Aki kényelemszeretetből megelégszik az igazság látszatával, jóllehet „az igazság sokszor nem szerez annyi jót, mint amennyi zavart okoz az igazság látszata"? Nem találkozhatunk-e olyanokkal, akik minden tényben – függetlenül azok objektív tartalmától – saját felfogásuk igazolását látják? Akik az álláspontjuknak

ellentmondó oldalt – mert vélt reményeiknek szárnyát szegi – takargatják, kivételnek minősítik vagy éppen semmibe veszik? S e típust társadalmunkban különösen veszélyessé teszi, hogy sokszor a marxizmus álarcát ölti magára, hogy saját tekintélyének védelmében – megtévesztő módon – a marxista gondolat tekintélyének sérthetetlenségére hivatkozik. E hivatkozás azonban önkényes, felszínes, megalapozatlan. A marxizmus elmélyült gondolat, tudományosan megalapozott elv, a valósággal együtt szüntelenül megújuló érvrendszer, vita, útkeresés, az emberi kultúra folytonossága – nem lehet a szellemi restség fellegvára.

A valóság legáltalánosabb mozgástörvényeinek tanulmányozása természetesen nélkülözhetetlen feltétele a valóság kutatásának, ám ismeretük önmagában nem pótolja a konkrét mozgástörvények, a felderítendő terep sajátosságainak tanulmányozását. A doktrinér e fárasztó utat nem járja végig. Ő megelégszik a kiindulópontokkal; az ismerős jegyek alapján rögtön azonosít, az első mozdulatra magabiztosan a „lényeget" ragadja meg. Az általános elvek ismeretében a legbonyolultabb tudományos kérdésben is határozottan ítélkezik. Előfordulhat, hogy életében egyetlen biológiai szakkönyvet sem olvasott végig, mégis hajlandó összefüggően megmagyarázni: miért tudományellenes a génelmélet, a biometria stb. Mérnököknek elmagyarázza a technológiai folyamat lényegét, a közgazdát kioktatja, miért használhatatlanok a tervezésben és gazdaságirányításban a matematikai modellok. Ezenkívül járatos a kémiában, a magfizikában, a kibernetikában, az irodalomban s természetesen a filozófiában. Ha a filozófia klasszikusainak életművét nem is ismeri, korlátjaikról rendszerint pontos fogalma van. Igen: a doktrinér az általánosságok karosszékében pihenve, a kérlelhetetlen elvhűség pózában tetszeleg, pedig valljuk meg: egyszerűen csak felszínes, lusta, nincs türelme az „axiómák tűzpróbáját jelentő" igen távoli és változatos tényeknek utánajárni.

Vagy talán a marxista gondolat klasszikusai megelégedtek-e

az általános elvek ismeretével? Hisz közismert: Marx *A tőke* írása közben – amelynek érlelése életének több mint két évtizedét töltötte be – statisztikák tízezreit tanulmányozta át. Számunkra – sokszor úgy véljük – elegendő néhány hónapi „elmélyült" stúdium, hogy egy terület szakértőivé váljunk. Marx egy 1877-es keltezésű levelében ezt írja: „abból a célból, hogy Oroszország gazdasági fejlődését saját tudásomra támaszkodva ítélhessem meg, megtanultam oroszul, és azután sok éven át tanulmányoztam az erre a tárgyra vonatkozó hivatalos ismereteket."[11] Mikor *Vera Zaszulics* tanácsot kér tőle, hogyan ítéljék meg az orosz földközösségeket, Marx nem tartotta kielégítőnek, hogy általános elvekre hivatkozzon. Hangsúlyo ta, hogy csak *„speciális kutatások"*, az *„eredeti forrásokból merített anyag alapján"*[12] végzett vizsgálatokra támaszkodva foglal állást.

A felületes magabiztos ág egyébként könnyen csap át szellemi bizonytalanságba. Mily gyakori, hogy azok, akik tegnap minden kérdésre határozottan válaszoltak, ma kétségbeesetten kérik számon „a poszton levőktől" az enciklopedikus igényű megoldásokat: a „vonalat". Vita folyik az egysejtűekről, a szociálpszichológiáról, a jarovizációról vagy az erkölcsi értékről – ők azonnal direktív útmutatásokat követelnek, amelyek véget vetnek a „fölösleges" polémiáknak, s távirati tömörséggel megfogalmazzák a „hivatalos" álláspontot. A marxizmus azonban nem katekizmus, nem enciklikák gyűjteménye; nemcsak a tételek ismeretét feltételezi, de az intellektus önállóságát is. A marxizmusban a pártos elkötelezettség, az útkeresés, a harcos fegyelmezettsége a gondolkodó ember felelősségével társul.

Persze, az ember sokszor ösztönösen „vonzódik" az egyszerűbb megoldásokhoz: a dolgokban szívesen feltételez „nagyobb rendet és egyenletességet, mint amilyet talál". Az első és egyszerűbb megoldást valóban sokszor szívesebben elfogadjuk, s nemegyszer ösztönösen tiltakozunk, ha valaki az általunk már megkonstruált, kiegyensúlyozott világképet minden-

féle bonyolult és nyugtalanító képlettel megzavarja. A doktrinér azonban szinte fetisizálja tudatunk e sajátosságát: ami az ő rendszerében nem helyezhető el, az szerinte téveszme. A gondolkodás mindig belső nyugtalansággal jár: gondolkodni annyi, mint önmagunkkal vitatkozni, még a képletek szintjén „végigjátszani" a lehetséges megoldásokat. Ha akár csak részlegesen igaz az aforizma, hogy a gondolat kétnemű, s maga termékenyíti és hordja ki önmagát, akkor igaz az is, hogy az egészséges szkepszis, az újrakezdés képessége a gondolat eredményességének ugyanolyan nélkülözhetetlen feltétele, mint a „fogalmi háló", a törvények ismerete, a filozófiai és logikai kultúra. A doktrinér a nyugodt, végleges megoldásokat szereti. Azzal aztán mit sem törődik, hogy az általa „véglegesnek" vélt megoldások – épp merevségük és felszínességük következtében – katarktikus megrázkódtatásokhoz vezetnek, és sokkal drámaibb feltételek között kényszerítik ki az általa feleslegesnek ítélt módosításokat.

A doktrinérség sokarcú jelenség; a tudákosság különböző típusait ismerjük. Kétségtelenül találkozhatunk nagy olvasottságú, széles ismeretanyagot elsajátító gondolkodókkal is: a századelő katedraszocialistáit például igazságtalanság lenne tudatlansággal vádolni. Meghatározott értelemben mégis joggal nevezhető a doktrinér félműveltnek. Mert meggyőződésünk, hogy nemcsak az félművelt, aki keveset tud, de az is, aki nem azt tudja, amire szükség van, vagy aki csak azt tudja és azt is felszínesen, amit egyébként mindenki tud. A félműveltség a szellemi restség törvényszerű terméke. S a doktrinérséghez hasonlóan a restség is sokarcú: rest az is, aki keveset olvas s az is, aki ugyan tucatszámra olvas könyveket, ám keveset gondolkodik, s nem kevésbé rest, aki szellemi akváriumába zárkózva sokat töpreng ugyan, csak éppen a cselekvés mindennél lényegesebb erőpróbáját nem vállalja.

A marxizmus a valóság, a cselekvés filozófiája. Születésének első pillanatától középpontba állította a gyakorlatot, amely egyedül bizonyíthatja a gondolat igazságát, vagyis „va-

lóságát, hatalmát, evilágiságát". A doktrinérség, bármily fellengzősen hivatkozik is a marxi célokra, a marxizmus szellemisége ellen irányul. A marxizmus a doktrínák, a zárt filozófiai rendszerek elleni harcban született. Mindaddig kimeríthetetlenek tartalékai, amíg nem szakítjuk el a valóságtól és a gyakorlattól, amelynek filozófiája.

(1964)

UTÓSZÓ

Eddig a filozófusok íróasztalukban tartogatták minden rejtély megoldását, és a buta avatatlan világnak csak ki kellett tátania a száját, hogy az abszolút tudomány sült galambja belerepüljön. A filozófia most világivá lett, és a legcsattanósabb bizonyíték erre az, hogy maga a filozófiai tudat nemcsak külsőlegesen, hanem belsőlegesen is átérzi a harc kínját – írta Marx egyik korai írásában.

Ahhoz a generációhoz tartozom, amely egészen fiatalon került a marxista gondolat vonzáskörébe. Nemcsak a klasszikusok érvelésének világossága vonzott: a marxizmus 1945 kora tavaszán a háború, az összeomlás, a távlattalanság légkörében a dinamikus távlatot, a cselekvés lehetőségét jelentette. A történelemalakítás élménye összefonódott az olvasmányélményekkel; a forradalmi átalakulás felszabadította energiák a valóság áramkörével töltötték fel az elmélet tételeit.

Több mint két évtized választ bennünket el e megismételhetetlen tavasztól – győzelmekkel, kudarcokkal, örömökkel, csalódásokkal teli két évtized. A romantikus ábrándokat „deres majálisok" követték, hitek, meggyőződések keserű próbája. De vajon kikezdte-e az idő a marxista gondolat igazát? A marxizmussal való találkozás első élménye nosztalgikus emlék csupán, vagy ma is meggyőződést, elkötelezést sugalló bizonyosság?

A „minden rejtély megoldását" kínáló, az „abszolút tudomány sült galambját a világ szájába repítő varázsfilozófiát": tapasztalatlanságunk, ifjúkori álmaink „marxizmusát" – valóban kikezdte az idő. Mint ahogy könyörtelenül megkérdője-

lezte a történelem az egyoldalú dedukciókat, a valóságfolyamatoktól függetlenedő szentenciákat, az egyenes vonalak, kijelentő mondatok „marxizmusát". De az idő nemcsak cáfolt, igazolt is. Igazolta azt a Marx Károlyt, aki új utakat nyitva az emberi gondolat történetében, a *valóság* filozófusaként jelentkezett, aki éppen az illúziók, a hamis tudatok, a misztifikációk ellen polemizálva fejtette ki filozófiai elveit és módszertanát. Igazolta Lenint, aki az új korszak szükségleteinek megfelelően radikálisan módosította Marx nemegy tételét, s az eleven *történelmet* tette az elmélet próbakövére. Igazolta történelmiségét, a konzekvens materializmust, a történelmi paradoxonok iránt érzékeny, dialektikus látásmódot.

Minden nemzet munkásosztálya, minden generáció kiszenvedi a maga filozófiai tudatát. A megoldás próbálja: a korszak *lényegi* folyamatainak feltárás, *a ma* kérdéseinek megválaszolása, a cselekvés hatékony formáinak kialakítása. Korunk s nemzedékeink életében a próbatétel az új társadalmi szerkezetek, anyagi és szellemi realitások természetének önálló elemzése. A marxista gondolat hatékonyságának forrása és mércéje napjainkban: a szocialista társadalom *önismerete.*

E kötet – fél évtized termése – arról akar vallani, hogy az idillt követő megpróbáltatások, nemzedékem sok más tagjához hasonlóan, csak a félmegoldásoktól, az illúzióktól fordítottak el, s hogy a „harc kínjának belső vállalása" csak megerősítettek marxista meggyőződésemben.

Öt év nem hosszú idő. Mégis: némely kérdéseket ma másképp ítélnék meg: változtak a hangsúlyok, a kutatómunka általános fellendülése finomabb érvelésre adna lehetőséget. Alapvetően mégsem változtattam a szövegeken. Az évszámok így talán egyértelműbben jelzik a fejlődés irányát, kifejezik céljaimat és elkötelezettségemet.

Huszár Tibor

JEGYZETEK

Megjelent: A gyakorlat filozófusa – Valóság, 1966. 4. sz.

1. Lenin Művei 33. köt. – Szikra, 1953. 197. l.
2. Marx–Engels Művei 3. köt. – Kossuth, 1960. 8. l.
3. Lenin Művei 22. köt. – Szikra, 1951. 333. l.
4. Lenin Művei 27. köt. – Szikra, 1952. 294. l.
5. Uo. – 271–272. l.
6. Lenin Művei 33. köt. – Szikra, 1953. 45. l.
7. Lenin Művei 21. köt. – Szikra, 1951. 121. l.
8. Leninszkij szbornyik XXXV. köt. – Moszkva (é. n.) 191–192. l.
9. Lenin Művei 32. köt. – Szikra, 1953. 227. l.
10. Uo. – 368. l.
11. Uo. – 374. l.
12. Uo. – 370. l.
13. Uo. – 339. l.
14. Uo. – 339–340. l.
15. Lenin Művei 33. köt. – Szikra, 1953. 80–81. l.
16. Uo. – 174. l.
17. Uo. – 175. l.
18. Lenin Művei 35. köt. – Szikra, 1956. 532. l.
19. Uo. – 533. l.
20. Lenin Művei 36. köt. – Szikra, 1958. 589. l.
21. Lenin Művei 33. köt. – Szikra, 1953. 174. l.
22. Lenin Művei 32. köt. – Szikra, 1953. 7. l.
23. Uo.
24. Lenin Művei 30. köt. – Szikra, 1953. 462. l.
25. Lenin Művei 36. köt. – Szikra, 1958. 576. l.

26. Lenin Művei 32. köt. – Szikra, 1953. 376. l.
27. Lenin Művei 33. köt. – Szikra, 1953. 217. l.
28. Uo. – 288. l.
29. Uo. – 291. l.
30. Uo. – 292. l.
31. Uo. – 216. l.
32. Lenin Művei 35. köt. – Szikra, 1956. 535. l.
33. Lenin Művei 32. köt. – Szikra, 1953. 124. l.
34. Lenin: Filozófiai füzetek – Szikra, 1954. 171., 151., 180. l.
35. Lenin Művei 32. köt. – Szikra, 1958. 445. l.
36. Uo. – 587. l.
37. Lenin Művei 32. köt. – Szikra, 1953. 377. l.
38. Lenin utolsó írásai – Kossuth, 1963. 28–29. l.

Gondolat és cselekvés
A filozófus Gramsci portréjához

Megjelent: A filozófus Antonio Gramsci portréjához (Részlet) – Valóság, 1967. 10. sz.

1. Togliatti: A demokrácia és szocializmus problémái – Kossuth, 1965. 235. l.
2. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – Kossuth, 1965. 61–62. l.
3. Uo. – 64. l.
4. Togliatti: Gramsci – Milano, 1949. 110. l.
5. A hegeli dialektika új idealista interpretációja – írja Togliatti a századelő szellemi irányzatait jellemezve – valóságos szükségleteket elégített ki. Szélesítette és gazdagította a szellemi látóhatárt, megtisztítván azt számos provincializmustól és banalitástól. Emellett több súlyos problémát vetett fel, amelyet megoldatlanul hagyott. (Togliatti: Gramsci – 102. l.)
6. Togliatti: A demokrácia és a szocializmus problémái – 246. l.

7. Avanti, 1918. január 12. – Idézi: Radice-Carbone: Gramsci élete – Szikra, 1952. 50. l.

8. Az Ordine Nuovo 1919. május 1-én alakult. Első szerkesztői: Gramsci, Togliatti, Scaccimaro és Tesca. Tesca eszmei és politikai nézetkülönbségek miatt rövidesen kivált a csoportból.

9. „Van-e Olaszországban a munkásosztálynak olyan intézménye, amelyet a szovjetekhez lehetne hasonlítani, amely osztozik lényegében ... Lehet-e mondani, hogy a szovjet munkásosztály önkormányzatának formája? Van-e Olaszországban, Torinóban a szovjet kormányzásnak csírája, készülődő, kezdődő alakja? Igen van ... és ez az üzemi munkásbizottság." (Idézi Togliatti: Gramsci a munkásosztály vezére című tanulmányában. Magyarul megjelent: Antonio Gramsci: Levelek a börtönből – Szikra, 1949. 25. l.)

10. Togliatti: A demokrácia és a szocializmus problémái – 250. l.

11. Először „Az imperializmus, mint a kapitalizmus legfelsőbb foka", az „Állam és forradalom", „A proletárforradalom és a renegát Kautsky" című írásai, a Kommunista Internacionálé I. és II. kongresszusán tartott előadói beszédei, majd nem sokkal később „A baloldaliság a kommunizmus gyermekbetegsége" jelent meg olaszul. Kevésbé volt ismert a „Mi a teendő?" s gyakorlatilag hozzáférhetetlen volt a „Materializmus és empiriokriticizmus". (Togliatti; i. m. – 241–42. l.

12. A proletárforradalom nemzetközi és nemzeti feltételei – írja 1920 őszén Gramsci – mind élesebb és határozottabb körvonalakban bontakoznak ki. És íme, éppen abban a pillanatban, mely döntő lehetne, az olasz proletárforradalom leghatalmasabb eszköze a szocialista párt – bomlásnak indul. Voltaképpen a különféle pártocskák halmaza: lomhán és megkésve mozdul, s még ha akarna is, akkor sem bírna másként ... Vegyes összetétele, bürokratikus gépezete sohasem képes vállalni a forradalmi kezdeményezések és akciók terhét és felelősségét, amelyet az események megkövetelnek. Ez magya-

rázza azt a paradoxont, hogy Olaszországban nem a párt irányítja és neveli a tömegeket, hanem megfordítva: „a tömegek hajtják előre és nevelik a pártot." (Radice-Carbone: Gramsci élete – 78. l.)

13. Persze e vonatkozásban is voltak lényeges eltérések. Egyes szocialista gondolkodók általában tagadták a marxi gondolatok filozófiai érvényét, s a közgazdasági munkák fundamentális jelentőségének hangsúlyozásával egyidejűleg a szocializmus elméletét más filozófiákkal, mindenekelőtt Kant és Fichte filozófiájával kívánták kiegészíteni. Mások másodlagosnak tartották Marx életművében a filozófiai tartalmakat, s a szocializmus elmélete és gyakorlata szempontjából általában nem tulajdonítottak jelentőséget a filozófiának. Hogy jelentős, s tevékenységük egészét tekintve progresszív szocialista gondolkodók mennyire érintetlenek maradtak a marxi politikai gazdaságtan és politika *filozófiai* alapjaival szemben, azt hadd példázzák Szabó Ervin idézett gondolatai: „Nem igen vagyok járatos a hegeli filozófiában, s így nem tudom annak jelentőségét teljesen megítélni. Annyit azonban ki merek mondani, hogy nézetem szerint a hegeli dialektika nem oly lényeges a történelmi materializmusra, hogy azt félelem nélkül föláldozni ne lehetne. A *materialista történetfelfogás igaz marad, akár a dialektika szabályai szerint építjük föl, akár anélkül.*" (Szabó Ervin Válogatott írásai. Kossuth 1958. 83. old.) Végül voltak ennek az irányzatnak olyan képviselői, akik felismerték Marx filozófiai zsenijét, sokat is tettek népszerűsítéséért: a marxi „közgazdasági" kategóriák filozófiai tartalmát, a marxi dialektika természetét azonban nem értették meg. Tanulságos e szempontból Plehanov példájára hivatkozni.

Plehanov filozófiai műveltsége, igényessége kétségbevonhatatlan. Egyike volt azon szocialista teoretikusoknak, akik valóban alaposan tanulmányozták a marxi filozófia előtörténetét, s nemcsak deklaratíve hangsúlyozták a Hegel-stúdiumok jelentőségét. Plehanov nem egy alkalommal bírálta

Marx olyan magyarázóit, akik fetisizálják a törvényeket, s ily módon fatalizmust sugallnak, passzivitásra késztetnek. „A dialektikus materializmus azt mondja, mint Goethe Faustja: Im Anfang war die That! (Kezdetben volt a tett!) – írja. *A tett* (az emberek törvényszerű tevékenysége a társadalmi termelési folyamatban) magyarázza meg a dialektikus materializmus számára a társadalmi ember eszének egész történetét. A *tettben* gyökerezik egész *gyakorlati filozófiája. A dialektikus materializmus a tett filozófiája.*" (Plehanov. A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez. Szikra. 1950. 249. old.) S mégis: Plehanov a történelmi fejlődés valóságos dialektikáját, a társadalmi gyakorlat – a „tett" átfogó jelentőségét soha nem értette meg teljes gazdaságában. A társadalmi lét meghatározó szerepét – annak következtében, hogy a társadalmi lét jellemzőit ismeretelméletileg magyarázta, s folyamatok elsődleges vagy másodlagos jellegének viszonyításában látta a filozófia elsődleges feladatát – a természet és ember viszonyának modellje szerint írta le. *„A társadalmi környezet fejlődése saját törvényeinek van alávetve"* – írta. Ez azt jelenti, hogy sajátosságai *éppoly* (kiemelés H. T.) kevéssé függnek az emberek akaratától és tudatától, akárcsak a földrajzi környezet sajátosságai. Az embereknek a természetre gyakorolt termelő behatása az emberi függőségnek új nemét, rabszolgaságának új fajtáját hozza létre: a *gazdasági szükségszerűséget.*" (Plehanov: A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez. 245. old.) Az „éppoly" minősítés nem elírás: a természeti és társadalmi környezet ilyen értelmű azonosítását Plehanov ontológiai felfogásának egyoldalúsága magyarázza. Plehanov figyelmen kívül hagyta Marxnak az emberi munka tárgyiasulásával s azok elsajátításával kapcsolatos gondolatmenetét. Társadalomképe ezért vált szükségszerűen statikussá, ezért nem ismerte el élete végéig a maga gazdagságában Marx közgazdasági műveinek filozófiai jelentőségét: azt, hogy a művek a társadalom dialektikájának filozófiai szintű általánosításai.

14. „Marx nem hagyott hátra »logikát« (nagy betűvel), de hátrahagyta a »Tőke« *logikáját.*" „Marx a Tőkében mindenekelőtt a burzsoá (árutermelő) társadalom legegyszerűbb, legszokottabb, legalapvetőbb, legtömegesebb, legmindennapibb, milliárd és milliárd alkalommal ismétlődő *viszonyát:* az árucserét elemzi. Az elemzés ebben a legegyszerűbb jelenségben (a burzsoá társadalomnak ebben a sejtjében) feltárja a modern társadalom *valamennyi* ellentmondását (illetőleg valamennyi ellentmondásának csíráját). Ilyen módszerrel kell kifejteni (illetőleg tanulmányozni) a dialektikát általában." (Lenin: Filozófiai füzetek – Szikra, 1954. 219, 243, l. L. továbbá a 75., 123. és 153–56. lapon.)

15. Quaderni del Carcere – Torino, 1947. 66. l.

16. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – id. kiad. 84. l.

17. Lettere del Carcere – Einaudi, 1953. 191. l.

18. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – 84–5. l.

19. Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce – Einaudi, 1953. 99–100. l.

20. Uo.

21. Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno – Einaudi, 1949. 196. l.

22. Uo.

23. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – 82–3. l.

24. Idézi Gramsci: Il materialismo storico . . . – 45. l.

25. Uo.

26. Uo. – 38–9. l.

27. Uo. – 12–3. l.

28. Uo.

29. Uo. – 13. l.

30. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – 98. l.

31. Uo. – 56. l.

32. Uo. – 91–2. l.

33. Uo. – 92. l.

34. A cselekvő politikus attitűdjét elemezve Gramsci –

Machiavelli életművével összefüggésben – érdekesen különbözteti meg a diplomatát, a politika tudósát és a cselekvő politikust: „A diplomata csak a tényleges valóság talaján tud mozogni, mivel saját tevékenysége nem arra szolgál, hogy új egyensúlyi helyzeteket teremtsen, hanem arra, hogy bizonyos jogi keretek között a meglevő egyensúlyt megőrizze. Hasonlóképpen a tudós is csak a tényleges valóság keretein belül mozoghat, amennyiben csupán tudós. De Machiavelli nem csupán tudós; ő nagyszenvedélyű pártember, aktív politikus, aki új erőviszonyokat akar létrehozni, és ezért feltétlenül az foglalkoztatja »aminek lennie kell«, de természetesen nem moralista értelemben." (Uo. – 143. l.)

35. Uo. – 124–25. l.

36. Radice–Carbone: Gramsci élete – 103. l.

37. Uo. – 102. l.

38. Ordine Nuovo, 1920. július 3.

39. Ordine Nuovo, 1920. szeptember 4.

40. Ordine Nuovo, 1919. június 7.

41. Note sul Machiavelli . . . – 26. l.

42. Uo. – 51–52. l.

43. Togliatti: A demokrácia és a szocializmus problémái – 261–62. l.

44. Note sul Machiavelli . . . – 18. l.

45. Uo. – 75. l.

46. Uo. – 75–77. l.

47. Uo. – 161. l. – Idézi Togliatti: A demokrácia és a szocializmus kérdései – 254. l.

48. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – 54–55. l.

49. Il materialismo storico . . . – 35. l.

50. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – 49. l.

51. Uo. – 50. l.

52. Il materialismo storico . . . – 35. l.

53. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – 51. l.

54. Il materialismo storico . . . – 35. l.

55. Uo. – 234. l.

Megjelent: A társadalom szellemi élete – Világosság, 1967. 11. sz.

1. Marx–Engels: Válogatott Művek II. köt. – Kossuth, 1963. 493. l.
2. Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus – Szikra, 1949. 330. l.
3. Marx–Engels Művei 3. köt. – Kossuth, 1960. 24–25. l.
4. Marx: A tőke III. köt. – Kossuth, 1967. 795. l.
5. Plehanov: A marxizmus alapvető kérdései – Népszava, 1947. 98. l.
6. Plehanov: A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez – Szikra, 1950. 189. l.
7. Levada: Obscsesztvennaja priroda religii – Moszkva, 1965.
8. Plehanov: Irodalom és esztétika – Kossuth, 1961. 13. l.
9. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok – Kossuth, 1962. 73. l.
10. Marx–Engels Művei 3. köt. – Kossuth, 1960. 7–9. l.
11. Lenin Összes Művei 6. köt. – Kossuth, 1964. 28–29. l.
12. Lenin Összes Művei 1. köt. – Kossuth, 1964. 281. l.
13. Lenin: Filozófiai füzetek – Szikra, 1954. 171. l.
14. Uo. – 170. l.
15. Uo. – 193. l.
16. A marxista filozófia alapjai – Kossuth, 1959. 674. l.
17. Kelle–Kovalzon: Formü obscsesztvennoe szornanyija – Moszkva, 1959. 26–27. l.
18. Marx–Engels Művei 3. köt. – Kossuth, 1960. 25. l.
19. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok – 69. l.
20. Uo. – 111–12. l.
21. Uo. – 112. l.
22. Márkus György: Marxizmus és antropológia – Akadémia, 1966. 43–44. l.
23. Hegel: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.

Sämtliche Werke Jubileumsausgabe VII. köt. – Leipzig, 1923. 99. l.

24. Uo. – 263. l.

25. Marx–Engels: Válogatott Művek – Kossuth, 1963. 344–45. l.

26. Lukács György: Az esztétikum sajátosságai 1. köt. – Akadémia, 1965. 409–11. l.

27. Uo. – 515. l.

28. Uo. – 516. l.

29. Marx–Engels Válogatott levelek – Szikra, 1950. 487–89. l.

30 A köznapi tudat fogalmát Lenin „Mi a teendő?" című munkájában részletesen jellemzi. Ennek ellenére e rendkívül lényeges kategória hosszú évtizedeken keresztül méltánytalanul háttérbe szorult. A közelmúltban számos marxista szerző a társadalmi pszichológiai vizsgálatok keretében vállalkozott e társadalmi tudati jelenség elemzésére. Utalnánk a szovjet Gak, Jadov, Kolbanovszkij, a német Hiebsch tanulmányaira. Részletes filozófiai-ismeretelméleti jellemzését adja a fogalomnak Lukács György: Az esztétikum sajátossága című könyvében – mindennapi tudat fogalmi megjelölését használva.

31. Marx–Engels Válogtatott Művek II. köt. – Kossuth, 1963. 13–14. l.

32. Marx–Engels Válogatott levelek – Szikra, 1950. 490. l.

33. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – Kossuth, 1965. 221. l.

34. Uo. – 130. l.

35. Democracy, Ideology and Objectivity. Studies in the Semantich and Cognitive Analysis of Ideological Controversy. Oslo–Oxford, 1956.

36. Marx–Engels Válogatott Művek II. köt. – Kossuth, 1963. 479–83. l.

37. Kelle–Kovalzon: Formü . . . – 10–11. l.

38. Marx: gazdasági-filozófiai kéziratok – Kossuth, 1962. 69. l.

Megjelent: A személyiség marxista és egzisztencialista értelmezése – Valóság, 1962. 6. sz.

1. Politika – Varsó, 1962. 25. sz.

2. J. P. Sartre: Critique de la raison dialectique (Précédé de methode). I. – Párizs, 1960. 29. l. – Az olasz kommunistákhoz fűződő egyre mélyülő barátságáról „Barátom Togliatti" című írásában vall. – Valóság, 1964. 11. sz. 109–114. l.

3. J. P. Sartre: Critique... – 17. l.

4. Uo. – 107. l.

5. Uo. – 58. l.

6. Uo. – 22. l.

7. Uo.

8. Uo. – 45. l.

9. Uo. – 107. l.

10. Uo. – 109. l.

11. Uo. – 108. l.

12. Uo.

13. Uo.

14. A rendkívül gazdag és sokoldalú sartre-i életmű általános értékelése meghaladja a mű kereteit. Itt csak utalhatunk néhány kiadványra: Garaudy: Marxista Humanizmus – Kossuth, 1960; Garaudy: Válasz Jean Paul Sartre-nak – Kossuth, 1963; Adam Schaff: Marx oder Sartre. Versuch einer Philosophie des Menschen – Bécs–Köln, 1964; Márkus–Tordai: Irányzatok a mai polgári filozófiában – Gondolat, 1965. 82–120. l.

15. A klasszikus örökség feldolgozásában a XX. kongresszust követő időszakban számottevő fellendülés tapasztalható. Utalok Petroszján „Gummanizm" című könyvére – Moszkva, 1964. A „Cselovek i Epoche" című gyűjteményre – Moszkva, 1964; Lick József: A marxista személyiségelmélet

kérdéséről – Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 5. sz; Pataki Ferenc: Személyiségelmélet és pedagógia a neotomizmusban – Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 4. sz.; Márkus György: Marx fiatalkori művei és napjaink társadalomtudománya című írásokra – Valóság, 1964. 4. sz., valamint Karel Kosik: A konkrét dialektikája című könyvére – Gondolat, 1967.

16. L'Être et le Néant – Párizs, 1943.

17. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik – Frankfurt am Main, 1934. 205. l.

18. Uo. 192–200. l.

19. Heidegger: Sein und Zeit – Halle, 1931. 178. l.

20. Uo. – 350. l.

21. Jaspers: Einführung in die Philosophie – Zürich, 1961. 61. l.

22. Uo.

23. Uo.

24. Jaspers: Die Geistige Situation der Zeit – Berlin, 1931. 146. l.

25. Jaspers: Einführung... – 31. l.

26. Uo. – 37. l.

27. Critique... – 165. l.

28. Uo. – 105. l., 107. l.

29. Uo.

30. Uo.

31. Uo.

32. Uo. – 104. l. A husserli fenomenológia kritikai elemzése és bizonyos eredményeinek felhasználása természetesen a kutató munka javára válhat. Ismeretesek a francia marxisták ilyen irányú kísérletei. Roger Garaudy, Jean Desanti, Maurice Godelier munkásságára utalunk (Roger Garaudy: Válasz Jean Paul Sartre-nak – Kossuth, 1963. 15. l.) A fenomenológiai módszer kritikai elemzését lásd: Vajda Mihály: Köznapi megismerés, tudomány, filozófia – Valóság, 1966. 10. sz. és Intencionalitás és visszatükrözés – Valóság, 1964. 5. sz.

33. Sartre: Critique... – 132. l.

34. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok – Kossuth, 1962. 74. l.

Az elidegenedés és a technika fejlődésének azonosítása a legerőteljesebben Jaspersnél jelentkezik. „Az életnek mint gépi munkának kialakulása következtében a társadalom egyetlen nagy géppé változik, az egész élet szervezetévé. Mindannak, ami ezentúl hatni kíván, a gép mintájára kell alakot öltenie, vagyis feltétlenül egzakt, külső szabályokhoz kötött jellegre kell szert tennie. A legnagyobb hatalom a legnagyobb és legtökéletesebben kidolgozott géptől származik." Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte – Artemis, Zürich, 1959. 158. l.

35. A Szovjetunióban hosszú évtizedek óta kiterjedt szakantropológiai vizsgálatok folynak. A munkálatok eredményességéről számos nagyigényű monográfia tanúskodik. Megemlítjük: Bunak 1941-ben megjelent Antropometriáját; Nyeszturh-Roginszkij–Bunak Antropológiáját; A szovjet antropológia negyven éve című gyűjteményt, Nyeszturh: A tudat eredete című művét – Gondolat, 1962. Hasonló materialista igényű szakkutatások folynak Franciaországban és Olaszországban is. Az antropológia tárgyáról, a filozófiai antropológia létjogosultságáról egyébként éles viták folynak a marxizmuson belül is. Egyesek úgy vélik, a szakantropológiát kell „filozófiai szintre" emelni, mások egy önálló filozófia tudomány: a marxista antropológia létrehozása mellett szállnak síkra. Lásd Schaff és Kosik idézett művét (14–15 sz. jegyzet), valamint J. Bodnár cikkét: A filozófiai antropológia mint az ember elmélete – Otázky Marxistickij filozófii 1964, 1. l.

36. E területen is átfogó igényű marxista monográfiákkal rendelkezünk. Gondolok mindenekelőtt Vigotszkij magyarul még sajnos hozzáférhetetlen gazdag életművére (Válogatott művei, „Razvigyie vüszsich pszichicseszkich funkciij), Mjászisicsev tanulmányaira, Leontyev kiváló monográfiájára: A pszichikum fejlődésének problémái – Kossuth, 1964., valamint

Wallon könyvére: A gyermek lelki fejlődése – Gondolat, 1958.

37. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok – 74. l.

38. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok – Kossuth, 1962. Az elidegenedés problematikájával kapcsolatban utalunk a Valóság című folyóirat vitájára – 1964. március – 1965. február.

39. Sartre: Critique ... – 45. l.

40. Uo.

41. Uo. – 44. l.

42. Uo. – 58. l.

43. Marx–Engels Művei, 1. köt. – Kossuth, 1957. 227. l. Bizonyos közvetítő mechanizmusok sokoldalú elemzése valóban a jelenkori marxista társadalomtudományok, a marxista etika hiányosságai közé tartozik. A dogmatikus tendenciák le nem küzdött következményeiről van szó, amelyek hosszú időn keresztül gátolták a szociológia, a lélektan egyes területeinek – csoportlélektan, „beállítódások" stb. – kutatását. Sartre ilyen irányú kritikáját el kell fogadnunk. Sartre azonban úgy véli, e hiányosság a történelmi materializmus elveiből következik, s nem az elmélet időleges – történelmi okokra visszavezethető – megmerevedésének a következménye. Ezen megállapításával – az okokra az elemzésünk során részletesen utaltunk – nem tudunk egyetérteni. Megemlítjük ugyanakkor, hogy Sartre még azokkal az eredményekkel sem számolt, amelyek adottak. Lásd Garaudy idézett művét (14. sz. jegyzet) 84–85 l.

44. Marx: A tőke I. köt. – Szikra, 1949. 88. l.

45. Marx–Engels Művei 3. köt. – Kossuth, 1960. 62. l.

46. Sartre: Critique ... – 82. l.

47. Uo.

48. Uo.

49. Marx–Engels Művei 1. köt. – 221. l.

50. Uo. 64–65. l.

51. Makarenko: Összes Művei 5. köt. – Tankönyvkiadó, 1955. 10. l.

52. Sartre: Critique ... – 60. l.
53. Uo. – 39–40. l.
54. Sartre: Egzisztencializmus – Stúdió (é. n.) Mátrai László előszavával – 36. l.
55. Uo. – 18. l.
56. Sartre: Critique ... – 32. l.
57. Kierkegaard: Existenz im Glauben – Berlin, 1956. 179. l.
58. Sartre: Critique ... – 74. l.
59. Lásd: Filozofszküe voproszü fiziológii vüszszej nervnoj dejátyelnosztyi i pszichológii – Moszkva, 1963.
60. Rubinstejn: Lét és tudat – Kossuth, 1962.
61. Rubinstejn: Az általános pszichológia alapjai – Akadémia, 1964.

Társadalom és erkölcs
A párbeszéd jelentősége

Megjelent: Társadalom és erkölcs – Kortárs, 1964. 8. sz

1. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – Kossuth, 1965. 60. l.
2. Sartre: Kiadatlan jegyzetek. Idézi Simone de Beauvoir, A körülmények hatalma – Magvető, 1966. 233. l.
3. Uo. – 231. l.
4. Sartre: Critique da la raison dialectique (Précédé de methode). I. – Párizs, 1960. 292. l.
5. Simone de Beauvoir: A körülmények hatalma – 311. l.
6. Valóság, 1964. II. sz.
7. Korunk és az erkölcs. Etikai vita a Gramsci Intézetben – Kossuth, 1967. 176–202. l.
8. Marx–Engels Művei 3. köt. – Kossuth, 1960. 231. l.
9. Lenin Összes Művei 1. köt. – Kossuth, 1964. 408. l.
10. Marx–Engels: Válogatott Művek – Kossuth, 1963. 13–14. l.
11. Marx–Engels Művei 3. köt. – 167. l.
12. Korunk és az erkölcs ... – 153. l.

13. Marx–Engels Művei 3. köt. – 7. l.
14. Uo. – 8. l.
15. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – 56. l.
16. Uo. – 58. l.
17. Korunk és az erkölcs ... – 78–82. l.
18. Uo. – 83. l.
19. Uo. – 86. l.
20. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Randbemerkungen, Jena, 1908. 377. l.
21. Korunk és az erkölcs ... – 77. l.
22. Sartre: Critique ... – 118. l.
23. Korunk és az erkölcs ... – 158. l.
24. Uo. – 87–88. l.
25. Les temps modernes, LXXII. évf. – 93. sz.
26. Marx–Engels Művei 1. köt. – 33. l.
27. Marx–Engels Művei 3. köt. – 46. l.

Létezni vagy gondolkodni

Kierkegaard. – Rozsnyai Ervin értekezéséről

Rozsnyai Ervin kandidátusi értekezéséről – 1967.

1. Lukács György: Az ész trónfosztása – Akadémia, 1954. Szigeti József: Útban a valóság felé – Hungária, 1947.; Makai Mária: Az erkölcs dialektikája – Kossuth, 1966.; Márkus–Tordai: Irányzatok a mai polgári filozófiában – Gondolat, 1965.

A mélylélektan és az emberi magatartás meghatározottsága

Megjelent: A mélylélektan és az emberi magatartás meghatározottsága – Magyar Filozófiai Szemle, 1961. 5. sz.

1. Heilkunst 1956. Journal of the John's Hopkins Hospital

1956; La Raison 1956–57; Voproszi Pszichologii 1958–59; Vesztnik Akademii Medicinszkih Nauk 1959; Rivista Psicoanalisi 1956–57.

2. Pszichológiai Szemle, 1964. 8. sz. 415. l.

3. W. Reich: Psychoanalyse und historischer Materialismus – Malmő – Berlin, 1929. 1. köt.; Sapir: Freudismus, Sociologie, Psychologie, – Wien, 1930.

4. Pszichológiai Szemle, 1961. 1. sz. 27. l.

5. Les temps modernes, 139. sz. 396. l.

6. Thomas Mann: Freud helye a modern szellemtörténetben – Emberismeret, 1935. 1. sz. 23. l.

7. Freud: A lélekelemzés legújabb eredményei – Debrecen, 1943. 210. l.

8. Uo. – 212–213. l.

9. Uo. – 213. l.

10. Pszichológiai Szemle, 1961. 1. sz. 1. l.

11. Freud: i. m. – 74–78. l.

12. Uo. – 88. l.

13. Uo. – 93. l.

14. Uo. – 84. l.

15. Mi a freudi pszichoanalizmus? – Emberismeret, 1935. 1. sz. 8. l.

16. Aichorn: Verwahrloste Jugend – Bern, 1951.

17. F. Alexander–W. Healy: Roots of Crime. – 1935. Idézve Benedek: Ösztön és bűnözés, Budapest, 1943. 31. l.

18. F. Alexander–H. Staub: The Criminal, the Judge and the Public. – 1931.

19. Adler: Emberismeret – Budapest, 1937.

20. Kulcsár: Mi az individuálpszichológia. A mai lélektan c. gyűjteményben – Budapest, 1946. 54. l.

21. Szondi: Az emberek meghatározása az ösztönök tapasztalati rendszerében. Budapest, e. n. 3. l.

22. Jung hatása e területen másodlagos. Ezért elemzésétől eltekintünk.

23. J. Bordau: Hauptrichtungen in Theorie und Erforschung der Kriminalität in der USA – Brema, 1954. 176. l.
24. C. Wendt: Die Möglichkeiten und Grenzen Psychotherapeutischer Behandlung von erwachsenen und jugendlichen Rechtbrecher – Bonn, 1957. 121. l.
25. H. Sutte: Körperliche Selbstwertkonflikte als Verbrechensursache bei Jugendlichen. Idézi Szabó András: A fiatalkorúak és a büntetőjog – Közgazd. és Jogi K., 1961. 139. l.
26. Kulcsár: i. m. – 54. l.
27. Uo. – 55. l.
28. Liebermann: A nevelési tanácsadó technikai problémái. – Pszichológiai Tanulmányok 1. köt. – Akadémia, 1958. 345. l.
29. Uo.
30. Uo. – 343. l.
31. Uo.
32. Uo.
33. Liebermann–Majláth: Fiatalkorú anyagyilkos esete. Pszichológiai Tanulmányok 2. köt. – Akadémia, 1959. 529. l.
34. Uo. – 530. l.
35. Uo.
36. Liebermann: Pubertáskori érzelmi kataszrófa – Pszichológiai Tanulmányok 3. köt. – Akadémia, 723. l.
37. Uo.
38. Majláth: Egy társadalomellenességbe sodródott fiatalkorú indulati bűncselekménye — Pszichológiai Tanulmányok, 3. köt. – 672. l.
39. Majláth: A gyermekkori kriminalitásról – Pszichológiai Szemle, 1960. 4. sz.
40. Dr. Németh Nóra: Fiatalkorú leány öngyilkossága. – Pszichológiai Tanulmányok 2. köt. – 516. l.
41. Uo.
42. Uo. – 517. l.
43. Hermann Imre: Mi a lélekelemzés. A mai lélektan c. gyűjteményben – 41. l.
44. Freud: i. m. – 115. l.

45. Mi a freudi pszichoanalizmus. – Emberismeret, 1935. 17. l.
46. Freud: i. m. – 114. l.
47. Kulcsár: i. m. – 53. l.
48. Uo.
49. L. L. Bernard: Instinct: A Study in Social Psychology c. művében megemlíti, hogy a különböző publikációkban 15 789 (!) ösztön elnevezéssel találkozott. Bernard vállalkozott a csoportosításra, nála „már csak" 6131 ösztöntípus szerepel.
50. Freud: i. m. – 114. l.
51. Uo. – 113. l.
52. Nyírő Gyula: Psychiátria – Budapest, 1960, 152–153. l.
53. Pavlov: Húsz év tapasztalatai. Pavlov Művei 3. köt. – Budapest, 1954. 160. l.
54. Rubinstejn: Principi i putyi razvityie pszicholige – Moszkva, 1959. 276. l.
55. A tudat irányító-konstrukciós tevékenységével részletesen foglalkozik Szpirkin: Proiszhozsdenyie szoznanyie – Moszkva, 1960 – című műve.
56. Freud: i. m. – 88. l.
57. Pedagógiai Szemle, 1959. 677. l.
58. Pavlov: Előadások a nagyagyféltekéről – Akadémia, 1952, 258. l.

A tudattalan fogalmáról lásd részletesebben H. Wells: Pavlov és Freud. Kossuth, 1968. E. Szuharjeva: Klinicseszkie lekciipo pszichiatriidetszkovo vozroszta – Moszkva, 1959; Furst: A neurotikus környezete és belső világa (oroszul, Moszkva, 1957); Garai László: A tudat és tudattalan dialektikus materialista fogalmához – Pszichológiai Szemle, 1961. 2. sz.

59. Magyar Filozófiai Szemle – 1957. 2–4. sz. 314. l.
60. A pszichés folyamatok determinációjának kérdésével Rubinstejn két művében is behatóan foglalkozik: Bityije i szoznanyije – Moszkva, 1957. Principi i putyi razvityie pszichologii – Moszkva, 1959.
61. Golsdstein K. und Gelb A.: Psychologische Analyse

hirnpatologischer Fälle. – Lurija: Travmaticseszkaja afazija. Idézi: Rubinstejn: Bityije i szoznagyije – Moszkva, 1957.

62. Nyírő Gyula: A lelki működés strukturális szemlélete a reflexfolyamatok alapján – Pszichológiai Tanulmányok 1. köt.

63. A pszichoanalízis mellett és ellen. Emberismeret – 1935. 1. sz. 78. l.

64. E. R. Groves: Sociology and Psycho-Analytic psychology, An Interpretation of the Freudian Hypothesis, AJS, 107. l.

65. C. H. Parker: Motives and Economic Life PASS.

66. Statisztikai Havi Közlemények, 1959. 10. sz. 80. l.

67. Statisztikai Szemle – 1960. 4. sz. 341. l.

68. Nyírő Gyula: A lelki működés strukturális szemlélete a reflexfolyamatok alapján – Pszichológiai Tanulmányok. 1. köt. – 269. l.

69. Rudolf Lenke: Neurologie und Psychologie. – Leipzig, 1950. 273. l.

70. Eugen Bleuler: Lehrbuch der Psychiatrie – Springer Verlag 1955.; Nyírő Gyula: Psychiatria.

71. Rubinstejn: Grundlagen der Allgemeinen Psychologie – Berlin, 1958. 200. l.

72. Freud: i. m. – 177. l.

73. Uo.

74. Székely: A mélylélektan szerepe a nevelésben – Emberismeret; 1935. 180. l.

75. Freud: i. m. – 174. l.

76. Hermann Imre: Mi a lélekelemzés? A mai lélektan c. gyűjteményben. – 41. l.

77. Rubinstejn: Grundlagen ... – 210. l.

78. Majláth György: A gyermekkori kriminalitásról – Pszichológiai Szemle, 1960. 4. sz.

79. Uo.

80. Az alapvető determinánsokkal szembeni közömbösség más publikációkra is jellemző. Németh Nóra például így ír:

„A gyermek- és serdülőkorban elkövetett öngyilkosság régebben ritkán előforduló esetek közé tartozott. Az utóbbi évek folyamán azonban egyre gyakrabban találkozunk vele. Pontos statisztikai adatok nem állnak ugyan rendelkezésünkre, de országos, sőt világviszonylatban is a legsúlyosabb gyermekvédelmi problémák egyikének mondható." Ezután felsorol néhány okot, de arra vonatkozóan, hogy ezek az okok mennyiben meghatározottak az alapvető társadalmi-történeti feltételek által, még említés sem történik. – Pszichológiai Tanulmányok 2. köt. – 509. l.

81. Majláth: Uo.

82. Nyírő Gyula: Pszichiátria.

83. A kérdésről részletesebben lásd: Szabó András: A fiatalkorúak és a büntetőjog – Közgazdasági és Jogi K., 1961.

84. Makarenko Összes Művei, 7. köt. – Tankönyvkiadó, 1955. 410–411. l.

85. Liebermann: A nevelési tanácsadó technikai problémái. Pszichológiai Tanulmányok 1. köt. 345. l.

86. Dr. Bálint Mihály – Liebermann fordításában és Gegesi Kiss előszavával a közelmúltban nagy sietséggel magyarul is kiadott könyvében – írja: „a pszichoanalízis most kezd kifejleszteni egy új elképzelést, amelyet »alapbetegségnek« lehetne nevezni vagy az *egyén biológiai struktúrájában levő olyan »alaphibának«, amely különböző mértékben terjed ki mind a testére, mind a pszichéjére.* Ezen »alaphibának« az eredetét vissza lehet vezetni az egyénnek a korai kialakító évek (esetleg hónapok) során fellépő szükségletei és ugyanazon időszak alatt kapott gondozás és ápolás közötti lényeges díszkrepanciára. Ez egy olyan hiányállapotot teremt, amelynek következményei csak részben reverzibilisek. Bár az egyén elérhet jó, sőt nagyon jó kiegyenlítődést, mégis a korai tapasztalatok csökevényei megmaradnak, és hozzájárulnak mindahhoz, amit az alkatának, az egyéniségének vagy jellemalkatának nevezünk, annak pszichológiai és biológiai értelmében." Az orvos, a betege és a betegség – Akadémiai Kiadó, 1961.

87. Liebermann: i. m. – 349. l.
88. Uo.
89. Uo.
90. Modern sociological theory in continuity and change. H. Becker and A. Boskoff. – New York. 1957. 664. l.

Keresztény humanizmus

Megjelent: Keresztény humanizmus – Világosság, 1961. 9–10. sz.

1. Konrád Burdach: Reformation. Renaissance. Humanizmus – Berlin–Leipzig. 1926.
2. Rüssel: Keresztény humanizmus – Pharos, 1944.
3. Bremond: Autor de l'humanisme, d'Erasme à Pascal – Párizs, 1937. 51. l.
4. Vigilia, 1959. 767. l.
5. Kecskés Pál: Kereszténység és humanizmus – Vigilia, 1961.
6. Uo. – 1. l.
7. Uo.
8. Uo. – 2. l.
9. Uo.
10. Uo.
11. Kecskés Pál: A bölcselet története főbb vonásaiban – Szent István Társulat 1943. 321. l.
12. Schwegler: A bölcselet története – Franklin, 1912. 219. l.
13. H. J. Stözig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. 1955. 238. l.
14. Henri Thode: Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien – Wien, 1934.
15. Rüssel: i. m. – 106–107., 145. l.
16. Uo. – 67. l.
17. Uo.

18. Hegel: Előadások a filozófia történetéből – Akadémia, 1959. 116–117. l.
19. Kecskés Pál: A bölcselet története főbb vonásaiban – 32. l.
20. Uo. – 314. l.
21. Uo. – 316. l.
22. Konrad Burdach: i. m. – 24. l.
23. Rüssel: i. m. – 117. l.
24. Uo.
25. Uo. – 113. l.
26. Whithead: Science and the modern world – Cambridge, 1932. 14–15. l.
27. Ortega y Gasset: Das Wissen geschichtlicher Kriesen – Stuttgart, 1943. 80–81. l.
28. Jan Huizinga: Válogatott tanulmányok – Pharos, 1943. 117–118. l.
29. Uo. – 113. l.
30. Robert Hein: Die Lehre vom Charakter – Freiburg, 1936. 104. l.
31. Mátrai László: Gondolat és szabadság – Magvető, 1961. 16. l.
32. Zemplén György: A szent és a modern ember – Vigilia, 1960. 322. l.
33. Erasmus: A balgaság dicsérete – Phönix, 1944. 49. l.
34. Leon Bley: Napló. Idézi Füzesséry Katalin: Kereszténység és forradalmiság – Vigilia, 1947. 453. l.
35. Uo.
36. Rüssel: i. m. – 115. l.
37. Bouillard – idézi Vigilia, 1959. 560. l.
38. L. Beirnaert: Az egyház és az új humanizmus – Vigilia. 1946–47. 212. l.
39. J. Maritain: Scholasticism and Politics – New York, 1941. 4. l.
40. Kecskés Pál: Kereszténység és humanizmus – Vigilia, 1961. 7. l.

41. Uo. – 3. l.
42. Uo.
43. Uo.
44. Rüssel: i. m. – 180. l.
45. Vigilia, 1959. 676. l.
46. Vigilia, 1955. 524. l.
47. Vigilia, 1955. 524. l.
48. Henri de Lubac: Az új embereszme és a keresztény embertípus. – Vigilia, 1949. 210–214. l.
49. The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain. London, 1956. 12–15. l. Maritain személyiségelméletének részletes bírálatát lásd: Pataki Ferenc: Személyiségelmélet és pedagógia a marxizmusban és a neotomizmusban – Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 4. sz.
50. Vigilia, 1959. 484. l.
51. Uo. – 548. l.
52. Uo.
53. Maritain: i. m.
54. Uo. – 53. l.
55. Cserháti József: Az ember világközpontúsága a teológia megvilágításában – Vigilia, 1959. 113. l.
56. Uo.
57. Vigilia, 1950. 334–338. l.
58. Uo.
59. Uo. – 1949. 215. l.
60. Haecker: Mi az ember? – Szent István, 1940. 37. l.
61. Új ember, 1961. június 11. 2. l.
62. Feuerbach: Válogatott valláskritikai írások – Akadémia, 1953. 70–71. l.
63. Ottó Karrer: A szenvedésről – Vigilia, 1950. 147. l.
64. Tresmontant: A katolikus erkölcs – Les Lettres Françaises, 1960. 7–13. l.
65. Alapvető hittan a gimnáziumok katolikus tanulói számára – Szent István, 1960. 128. l.
66. Máté 13: 40–42.

67. Genezis 3: 17–19. l.
68. Marx–Engels Művei 1. köt. – Kossuth, 1957. 378. l.
69. Kereszténység és forradalmiság. Idézi Füzesséry Katalin – Vigilia, 1947. 452. l.
70. Marx–Engels: i. m. – 453. l.
71. Vigilia, 1959. 484. l.
72. Marx–Engels: i. m. 385. l.
73. Kecskés Pál – Vigilia, 1961. 9. l.
74. Gorkij: Levél Romain Rolland-hoz. Idézi Valóság, 1960. 5. sz.

Szocialista erkölcs – szocialista társadalom

Megjelent: Szocialista erkölcs – szocialista társadalom – Valóság, 1965. 6. sz.

1. Makarenko Összes Művei 5. köt. – Tankönyvkiadó, 1955. 312. l.
2. Uo. – 381. l.
3. Uo. – 383. l.
4. Uo. – 422. l.
5. Zrinszki László: Makarenko etikai nézetei – Tankönyvkiadó, 1964.
6. Hans Boeck: Marxista etika és szocialista erkölcs – Kossuth, 1961. 133–134. l.
7. Uo. – 134. l.
8. Uo. – 120–121. l.
9. Uo. – 121. l.
10. Uo.
11. Siskin: A kommunista erkölcs alapjai – Szikra, 1955. 192–193. l.
12. Makarenko Összes Művei, 5. köt. – 336–367. l.
13. Uo. – 367. l.
14. Uo.
15. Uo.

16. Marxista etika. Olvasókönyv – Kossuth, 1964. 248–249. l.
17. Lenin Művei, 24. köt. – Szikra, 1952. 533. l.
18. Lenin Művei, 26. köt. – Szikra, 1952. 293. l.
19. Lenin Művei, 23. köt. – Szikra, 1951. 491. l.
20. Lenin Művei, 30. köt. – Szikra, 1953. 192. l.
21. Lenin Művei, 27. köt. – Szikra, 1952. 271. l.
22. Uo. – 207. l.

Gazdaság, érdek, erkölcs

Megjelent: Gazdaság, érdek erkölcs – Valóság, 1965. 12. sz

1. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok – Kossuth, 1962. 69. l.
2. Uo. – 82. l.
3. Uo. – 82–83. l.
4. Marx–Engels Művei 4 köt. – Kossuth, 1959. 80. l.
5. Uo. – 132. l.
6. Uo. – 3. kot. Kossuth, 1963. 13–14. l.
7. Uo. – 228–229. l.
8. Uo.
9. Marx–Engels: Válogatott Művek 2. köt. – Kossuth, 1963. 13–14. l.
10. Hoch Róbert: A szocialista áruviszonyokról – Közgazdasági Szemle, 1960. 1. sz.
11. Marx–Engels Művei 3. köt. – 35. l.
12. Makarenko Összes Művei 5. köt. – Tankönyvkiadó, 1955 70. l.
13. Uo.
14. Uo. – 73. l.
15. Uo.
16. Uo. – 188. l.
17. Uo. – 74. l.

Erkölcs és dogmák – Gyurkó László cikkéhez

Megjelent: Erkölcs és dogmák – Hozzászólás Gyurkó László cikkéhez – Új Írás, 1962. 10. sz.

Gyurkó László: Az erkölcs és a dogmák – Új Írás, 1962. 7. sz.

Heller Ágnes: Az arisztotelészi etika és az antik ethos

Megjelent: Az arisztotelészi etika és az antik ethos – Valóság, 1967. 7. sz.

Heller Ágnes: Az arisztotelészi etika és az antik ethos – Akadémia, 1965.

Egy vita margójára

Megjelent: Egy vita margójára – Valóság, 1965. 1. sz. A Hortobágyi Állami Gazdaság 1964. szeptember 29-én a gazdaság kultúrházában vitát rendezett Zám Tibornak az Alföld, Új Írás, Valóság 1964-es számaiban megjelent, az Állami Gazdaság másfél évtizedes történetével, az ott dolgozók életével foglalkozó írásairól.

A vallásos tudat alakváltozásai

Megjelent: A vallásos tudat alakváltozásai – Világosság, 1962. 7–8. sz.

1. Vö. – Vigilia, 1959. 560. l.

2. W. Lippman: Public Opinion – New York, 1962. 90. l.

3. K. Young: Handbook of social Psychology – Boston, 1958. 196. l.

4. Jadov: Ideológija kak forma duhovnoj gyejatyelnoszty: obscsesztva – Leningrád, 1961.
5. Marx–Engels Művei 1. köt. – Kossuth, 1957. 378. l.
6. Plehanov: A vallásról – Kossuth, 1960. 145. l.

A prostitúció okairól

Kötetünkben jelenik meg először.
1. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet – Kossuth, 1965.

Dokumentumfilm és társadalomlátás

Megjelent: Új Írás 1967. 2. sz.
1. Marx–Engels Művei 1. köt. – Kossuth, 1957. 63. l.

A doktrinérség természetrajzához

Megjelent: A doktrinérség természetrajza – Társadalmi Szemle, 1965. 1. sz.
1. Sztálin: Marxizmus és nyelvtudomány – Szikra, 1953. 46. l.
2. Uo. – 25–26. l.
3. Lenin Művei 35. köt. – Szikra, 1956. 231. l.
4. Marx–Engels Művei, 3. köt. – Kossuth, 1960. 46. l.
5. Uo. – 279. l.
6. Uo.
7. Sztálin: Leninizmus kérdései – Szikra, 1946. 159–260. l.
8. Lenin: Válogatott Művek 2. köt. – Szikra, 1948. 713. l.
9. Bacon: Novum Organum – Franklin, 1885, 53. l.
10. Diderot: Válogatott Filozófiai Művei – Akadémia, 1951. 103. l.
11. Marx–Engels Válogatott Levelek – Szikra, 1950. 370. l.
12. Uo. 403. l.
13. Marx–Engels: Válogatott Művek II. köt. – Kossuth, 1963. 476. l.

TARTALOM

Metszésponton

Lenin: a gyakorlat filozófusa 7
Gondolat és cselekvés – *A filozófus Gramsci portréjához* 30
A társadalom szellemi életéről 91

Szembesítés

Ember és történelem – *A személyiség egzisztencialista és marxista értelmezésének ellentéte* 159
Társadalom és erkölcs – *A párbeszéd jelentősége* 195
Létezni vagy gondolkodni. – *Kierkegaard – Rozsnyai Ervin értekezéséről* 239
A mélylélektan és az emberi magatartás meghatározottsága 251
Keresztény humanizmus 297

Etikum és magatartás

Szocialista erkölcs – szocialista társadalom 331
Gazdaság, érdek, erkölcs 354
Erkölcs és dogmák – *Gyurkó László cikkéhez* 384
Heller Ágnes: Az arisztotelészi etika és az antik ethos 392

Valóság és érték

Egy vita margójára 413
A vallásos tudat alakváltozásai 418
A prostitúció okairól 436
Dokumentumfilm és társadalomlátás 447
A doktrinérség természetrajzához 460
Utószó 477
Jegyzetek 479

Felelős kiadó a Magvető Könyvkiadó igazgatója · Felelős szerkesztő Hegedős Mária · Műszaki vezető Beck Péter · Tipográfia B. Solti Marianne · Védőborító- és kötéstervező Sebestyén Lajos · Betűtípus Garamond Kiadványszám 1011 · Megjelent 25,6 (A5) ív terjedelemben, 2200 példányban · MSZ 5601-59 és 5602-55

MA 741–I–6869

68-3807 – Szegedi Nyomda